PAPYROLOGICA BRUXELLENSIA
— 10 —

Ewa WIPSZYCKA

Les ressources et les activités économiques des églises en Égypte

du IVe au VIIIe siècle

BRUXELLES
FONDATION ÉGYPTOLOGIQUE REINE ÉLISABETH
1972

LES RESSOURCES ET LES ACTIVITÉS ÉCONOMIQUES DES ÉGLISES EN ÉGYPTE DU IVe AU VIIIe SIÈCLE

PAPYROLOGICA BRUXELLENSIA
— 10 —

Ewa WIPSZYCKA

Les ressources et les activités économiques des églises en Égypte

du IVe au VIIIe siècle

BRUXELLES
FONDATION ÉGYPTOLOGIQUE REINE ÉLISABETH
1972

à la mémoire de

Roger Rémondon

D/1972/0705/02

IMPRIMERIE CULTURA · WETTEREN · BELGIQUE

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

J'ai commencé à réunir les matériaux qui ont servi pour ce livre, en 1962, lorsque Monsieur Wolfgang Müller, directeur de la Ägyptische Abteilung des Staatliche Museen de Berlin (RDA), m'a confié, pour que je les publie, un certain nombre de papyrus d'époque byzantine. Plusieurs de ces documents avaient trait à l'activité économique des églises en Égypte. Comme les lectures que j'ai faites pour comprendre et commenter ces textes inédits s'élargissaient de plus en plus, je me suis rendu compte, à un certain moment, que les matériaux que j'avais réunis pour le commentaire permettaient d'étudier de façon systématique le problème des ressources et des activités économiques des églises en Égypte.

Précisons tout de suite que, dans ce livre, il est question des églises situées dans ce que les Grecs d'Égypte appelaient la chora. Deux considérations m'ont amenée à exclure l'église d'Alexandrie. D'une part, les activités économiques que les ecclésiastiques y déployaient sous la direction du patriarche (1) se distinguaient très nettement de celles des églises de la vallée du Nil par leur envergure et par leur organisation. Il n'y avait pas de commune mesure entre la richesse de l'église patriarcale et celle de n'importe quelle église épiscopale de la chora. Outre les terres situées en Égypte, les ateliers artisanaux, les dotations instituées par l'État, le chef ecclésiastique du pays disposait des grandes sommes d'argent et des grandes quantités de blé que lui fournissaient les églises dépendantes de toute l'Égypte. D'autre part, j'ai constaté que les nombreuses sources concernant Alexandrie contiennent peu d'informations sur la vie économique de cette église,

(1) Cf. l'article, non exhaustif, certes, mais très intéressant, de G. R. Monks, *The Church of Alexandria and the City's Economic Life in the Sixth Century*, Speculum 28 (1953), p. 349-362.

et que ces informations ont été déjà exploitées par d'autres chercheurs, tandis que mon enquête sur les textes relatifs aux églises de la chora égyptienne me fournissait de nombreuses données encore non exploitées.

Si je n'ai pas traité de l'église patriarcale alexandrine, je ne l'ai cependant pas perdue de vue dans mon exposé. J'ai étudié les rapports entre les églises de la chora et le patriarche sur le plan économique. J'ai aussi puisé dans quelques textes relatifs à l'église alexandrine, avant tout dans la Vie de saint Jean l'Aumônier, des informations susceptibles d'éclairer par analogie la vie économique des églises de la chora.

Puisque j'ai renoncé à traiter de l'église patriarcale, ce sont des églises de moyenne ou petite dimension qui font l'objet de mon étude. Mais leur médiocrité ne fait, à mon avis, qu'accroître l'intéret de cette recherche. Celle-ci nous permet en effet de nous représenter en gros ce que devait être la vie économique normale de la plupart des communautés chrétiennes des pays de la Méditerranée.

On ne trouvera dans ce livre aucun exposé systématique sur la vie économique des monastères. Ceux-ci forment un monde à part, qui peut et qui doit être traité séparément. Les riches matériaux dont nous disposons à ce sujet suffiraient pour écrire un livre ayant les mêmes dimensions que le présent. J'ai pourtant tenu compte des rapports économiques entre les églises et les monastères.

Point n'est besoin d'expliquer pourquoi j'ai pris pour point de départ le règne de Constantin. Je dois, par contre, justifier la limite chronologique inférieure de mes recherches. Je ne me suis pas arrêtée au milieu du VIIe siècle, mais vers la fin du VIIIe, parce que la conquête arabe n'a pas immédiatement empiré la situation des chrétiens en Égypte. Au contraire, au début de la domination arabe, l'Église jacobite, délivrée de la contrainte qu'exerçait sur elle l'administration byzantine aux sympathies orthodoxes, s'est renforcée sensiblement. La situation a changé totalement au cours du VIIIe siècle. Ce changement était dû à la pression fiscale croissante de la part du gouvernement arabe, aux insurrections des Coptes contre le pouvoir, et finalement à une vague de conversions à l'islamisme. C'est au cours du VIIIe siècle que les églises d'Égypte se sont heurtées à des mesures qui limitaient leurs activités, voire à de véritables persécutions. Il

était donc évident pour moi qu'il fallait pousser mes recherches jusqu'au milieu de cette époque de bouleversements, qui constitue une césure bien plus importante que la conquête du VIIe siècle. Parfois je me suis servie de textes postérieures au VIIIe siècle. Je l'ai fait lorsqu'il s'agissait ou bien de montrer la direction d'évolution de certains phénomènes, ou bien de reconstituer le fonctionnement d'institutions dont l'existence à l'époque que j'étudie, était certaine, mais qui n'étaient pas assez éclairées par les sources de cette époque.

Pour étudier les ressources et les activités économiques des églises en Égypte, nous disposons de sources de différents types. Elles sont plus nombreuses qu'on ne le pense généralement. Il est vrai que les questions économiques n'apparaissent que très rarement dans l'énorme masse de textes concernant l'Église de l'époque dont je traite. Mais une recherche patiente permet de déceler par-ci par-là beaucoup de données relatives à la vie économique.

Passons en revue les diverses catégories de SOURCES.

Les papyrus grecs (1) concernant l'Église sont peu nombreux pour le IVe siècle. Leur nombre augmente pour le Ve siècle et devient très considérable pour le VIe et le VIIe. Le début du VIIIe siècle est encore bien représenté, quoiqu' à cette époque, la langue grecque ait commencé à disparaître de l'Égypte. La plupart des papyrus grecs que j'aurai l'occasion de citer proviennent d'Arsinoe, d'Hermoupolis, d'Oxyrhynchos et d'Aphrodito ; d'autres localités ne sont représentées que rarement. Pour un certain nombre de textes, la provenance ne se laisse pas établir. Ajoutons, à l'intention des lecteurs peu familiarisés avec les papyrus, que nous ne possédons pas de papyrus provenant du Delta, ce qui nuit beaucoup à notre connaissance de la vie égyptienne.

L'importance des papyrus grecs pour ma recherche est très inégale. Ils forment de loin la plus grande partie de ma documentation pour les chapitres I et II. Leur rôle diminue aux chapitres III-IV-V ; mais

(1) Le lecteur dépourvu d'expérience papyrologique et désireux d'obtenir des renseignements supplémentaires peut consulter le livre d'A. BATAILLE, *Les papyrus*, dans le *Traité d'études byzantines*, II (Paris 1955).

il redevient prédominant pour l'étude des occupations laïques du clergé, au chapitre VI.

Les ostraca grecs sont très rares pour l'époque byzantine. J'ai pu faire un emploi un peu plus large des inscriptions grecques, réunies, pour la plupart, en un volume par G. Lefebvre (1) ; j'avais à ma disposition quelques dédicaces d'églises et quelques inscriptions funéraires.

Les papyrologues se rendront compte, au premier coup d'œil sur les notes de ce livre, que j'ai fait un emploi très large des papyrus publiés par C. Wessely dans la série *Studien zur Palaeographie und Papyruskunde*. Ces textes ont été souvent difficiles à manier. C. Wessely a le grand mérite d'avoir publié une masse imposante de papyrus. Mais la rapidité avec laquelle il travaillait n'est pas restée sans nuire à la qualité de ses éditions. Dans bien des cas, il a proposé des lectures qui n'ont pas de sens ou qui, pour une raison ou pour une autre, ne sont pas acceptables. Parfois je les ai corrigées, mais on ne peut faire grand-chose sans recourir aux originaux. En outre, les dates proposées par Wessely sont en grande partie fausses. Cela s'explique facilement. A l'époque où Wessely travaillait, la papyrologie byzantine n'en était qu'à ses débuts ; et les textes auxquels il avait affaire ne portaient que rarement une date. Tout éditeur de petits textes byzantins sait combien il est malaisé de les dater et facile de s'y tromper. Dans plusieurs cas où j'ai pu établir des dates en groupant certains textes de Wessely en des dossiers, j'ai constaté que ce savant avait tendance à attribuer à ses textes une date trop ancienne. Mais, malgré cette constatation, le plus souvent je n'ai pu faire autre chose que d'indiquer les dates proposées par Wessely.

Un mot d'explication est nécessaire au sujet de la façon dont je reproduis le texte des documents grecs. Dans les très rares cas où je rapporte tout ce qui reste d'un document, je suis les conventions obligatoires pour les éditions papyrologiques : parenthèses carrées pour indiquer une lacune (que celle-ci soit remplie par l'éditeur ou non) ; des points pour indiquer le nombre des lettres qui sont tombées, si

(1) G. Lefebvre, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes de l'Égypte* (Le Caire 1907).

celui-ci se laisse établir ; parenthèses rondes pour indiquer la résolution d'une abréviation ; un point sous une lettre pour indiquer que la lecture n'est pas sûre. Par contre, dans les cas très nombreux où je ne rapporte qu'un morceau d'un document, je simplifie la transcription, afin de rendre le texte plus lisible pour les lecteurs qui ne fréquentent pas tous les jours les éditions papyrologiques : j'élimine les points sous les lettres et les parenthèses carrées et rondes partout où la lecture ou la restitution ou la résolution sont évidemment justes ; je ne garde ces signes conventionnels que pour les lectures, les restitutions et les résolutions qui sont vraiment hypothétiques.

Les papyrus et les ostraca coptes (ostraca proprement dits ou, plus souvent, plaques de calcaire que nous appelons conventionnellement ostraca) ont été très importants pour mon travail (1). Cela est vrai surtout de deux dossiers : la correspondance d'Abraham, évêque d'Hermonthis aux environs de l'année 600, et celle de Pisenthios, évêque de Koptos à une époque légèrement postérieure. La correspondance d'Abraham, très riche, a été réunie en un corpus par M. Krause, avec d'abondants commentaires et des traductions (2) ; il est regrettable que ce travail n'ayant pas été imprimé, soit difficilement accessible. La correspondance de Pisenthios a été publiée par E. Revillout (3) ;

(1) Des informations très utiles sur les publications de documents coptes se trouvent dans deux articles d' A. Schiller : *Prolegomena to the Study of Coptic Law.* Archives d'Histoire du Droit Oriental 2 (1938), p. 348-357 ; *Coptic Documents, A Monograph on the Law of Coptic Documents and a Survey of Coptic Legal Studies* 1938-1956, Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft 60 (1957), p. 190-197.

(2) L'editio princeps de la plupart des pièces de cette correspondance a été faite par W. E. Crum dans *Coptic Ostraca from the Collections of the Egypt Exploration Fund, the Cairo Museum and others* (London 1902). L'ensemble des textes a été réédité par M. Krause dans le volume II de son ouvrage *Apa Abraham von Hermonthis. Ein oberägyptischer Bischof um* 600 (dissert. Humboldt-Universität Berlin 1956). Puisque cette dissertation, que j'ai utilisée avec profit, n'est accessible que dans quelques exemplaires dactylographiés, j'ai dû citer les documents d'après leurs premières éditions.

(3) E. Revillout, *Textes coptes extraits de la correspondance de St. Pésunthios, évêque de Coptos et de plusieurs documents analogues (juridiques ou économiques)*, Revue Égyptologique 9 (1900), p. 133-177 ; 10 (1902), p. 34-47 ; 14 (1914), p. 22-32.

elle mériterait une nouvelle édition. Il faut cependant souligner que, même dans ces deux cas privilégiés, il y a peu de textes qui concernent des affaires économiques. Les évêques étaient manifestement absorbés par les problèmes relatifs à la discipline du clergé et à la morale des fidèles, et laissaient les soucis économiques aux économes.

A part ces deux dossiers, le plus grand nombre de documents coptes proviennent de la localité appelée en copte Djeme, située sur l'emplacement de Thèbes occidentale. Presque tous les documents de Djeme sont écrits sur des plaques de calcaire ; quelques-uns sont écrits sur papyrus. Ces textes datent des VII[e] et VIII[e] siècles. Parmi les textes qui entrent dans ma documentation, les plus nombreux sont ceux du VIII[e] siècle. Nous pouvons distinguer deux groupes : 1. textes liés aux communautés monastiques installées sur la « sainte montagne » de Djeme ; 2. textes issus de l'activité des habitants de Djeme.

Un certain nombre de documents coptes écrits sur papyrus, sur parchemin ou sur ostraca (sur des ostraca proprement dits, et non pas sur plaques de calcaire, comme les documents de Djeme) proviennent d'Hermoupolis, d'Aphrodito, de Wadi Sarga et de Balaizah. Rares sont les documents provenant d'autres localités.

Dans l'ensemble des documents coptes, le VI[e] siècle est faiblement représenté, si on le compare au VII[e] et au VIII[e].

Parfois j'ai eu l'occasion de me servir d'inscriptions funéraires rédigées en copte (1).

Les papyrus arabes, publiés pour la plupart par A. Grohmann, n'ont pratiquement rien fourni à ma documentation.

Les papyrus et les ostraca, grecs aussi bien que coptes, présentent certaines caractéristiques communes, qu'il convient de signaler ici.

La plupart des papyrus et des ostraca que j'ai pu utiliser sont sortis de chancelleries d'églises de différents types. Leur valeur, au point de vue de ma recherche, est nettement limitée par deux circonstances. D'abord, les cas sont rares où nous pouvons grouper un certain nombre

(1) Les inscriptions coptes qui m'intéressent sont publiées pour la plupart dans W. E. Crum, *Coptic Monuments*, Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire (Le Caire 1902).

de ces textes en un dossier qui nous permet de suivre la marche d'une affaire du début jusqu'à la fin ou d'éclairer le fonctionnement d'un bureau. Ensuite, le hasard de la conservation des sources a fait que parmi nos documents, il y en a très peu qui nous fournissent des informations synthétiques, concernant l'ensemble des revenus ou des dépenses d'une église pendant une période donnée ; nous avons presque toujours affaire à des pièces relatives à telle entrée ou à telle dépense particulière. Dans ces conditions, toute recherche visant à des précisions quantitatives nous est interdite. Nous possédons plusieurs chiffres, mais nous ne savons presque jamais quel est le rapport entre les chiffres attestés et l'ensemble de l'activité économique d'une église.

Cette fâcheuse limitation doit être toujours présente à notre esprit. Les papyrus et les ostraca nous permettent par contre d'établir quels étaient les types d'activité économique des églises.

Certaines difficultés se présentent fréquemment lorsqu'on manie ces documents grecs et coptes. Dans bien des cas où un document témoigne de l'activité économique d'un clerc, il est impossible de savoir si le clerc en question agit au nom de son église ou pour son propre compte, pour ses intérêts privés. J'ai décidé de ne pas m'appuyer sur de pareils documents pour l'étude des activités économiques des églises. Je les ai par contre utilisés au chapitre VI, pour l'étude des occupations laïques du clergé.

Autre difficulté : il est souvent impossible de savoir si, dans tel ou tel document, il est question d'une église ou d'un monastère. Au lieu d'écrire par exemple « église de saint Phoibammon » ou « monastère de saint Phoibammon », les scribes écrivaient très souvent tout simplement « saint Phoibammon », puisque dans le cercle pour lequel le document était écrit, tout le monde savait de quoi il s'agissait. En outre, beaucoup de documents grecs et coptes emploient le mot *τόπος* qui peut signifier tout aussi bien église que monastère. Dans ces cas, si nous manquons d'autres sources, nous ne pouvons normalement pas établir s'il s'agit d'une église ou d'un monastère. Cette difficulté aurait été en partie éliminée si l'on avait fait des recherches sur la vie religieuse des diverses localités d'Égypte. Mais elles n'ont pas été faites et je ne pouvais les faire moi-même pour toutes les localités.

En citant les papyrus, les ostraca et les inscriptions, j'ai observé la règle d'indiquer la date, mais en datant presque toujours par siècles. Il est rare que la date annuelle ait de l'importance pour mon travail. Si la citation n'est pas suivie d'une date, c'est que je ne l'ai pas trouvée dans l'édition dont je me servais et que je n'étais pas en mesure de l'établir moi-même sur la base du contenu. Ce cas est rare pour les documents grecs, mais assez fréquent pour les documents coptes. J'avoue que cela ne m'inquiète pas ; en effet, les documents coptes postérieurs au VIIIe siècle sont rarissimes ; et, pour mes recherches, la distinction entre le VIIe et le VIIIe siècle n'a guère d'importance.

Les sources de DROIT CANON (1) constituent une partie considérable de ma documentation. J'ai pu tirer plusieurs informations précieuses de collections canoniques publiées il y a longtemps, mais qui n'avaient jamais attiré l'attention des historiens, même pas d'un chercheur aussi averti qu'A. Steinwenter. Avant de parler des diverses collections, il n'est peut-être pas inutile de préciser, à l'intention de ceux parmi les lecteurs qui ne sont pas spécialistes de cette matière, ce qu'on entend par « droit canon », lorsqu'il s'agit de l'époque que j'étudie. A cette époque, il n'y avait pas de droit canon au sens que ce terme a depuis le moyen âge. Il existait par contre des compilations, des collections de préceptes, que les clercs n'étaient pas juridiquement tenus d'observer dans leur ensemble. De ces ouvrages, les clercs tiraient les règles qui leur semblaient utiles dans une situation donnée, sans se soucier des autres règles.

Les sources de droit canon exploitées dans ce livre peuvent être partagées en deux groupes : d'un côté, les textes qui ont été rédigés et employés exclusivement en Égypte ; de l'autre côté, ceux qui ont été communs à toute l'Église orientale.

Dans le premier groupe (le groupe « égyptien »), l'ouvrage qui a été le plus important pour ma recherche est celui qui nous a été trans-

(1) Sur ce genre de sources, cf. O. MEINARDUS, *A Study on the Canon Law of the Coptic Church*, Bulletin de la Société d'Archéologie Copte 16 (1961-1962), p. 231-242.

mis sous le titre de *Canons d'Athanase* (1). Le texte original de cet ouvrage était sans aucun doute rédigé en grec ; il ne nous est pas parvenu. Nous possédons des fragments coptes sahidiques du VIe-VIIe siècle et un texte arabe complet, traduit probablement d'une version copte bohaïrique. La confrontation des deux textes montre que la version bohaïrique a dû être légèrement différente de la version sahidique. Ces différences n'ont pas grande importance pour les questions qui m'intéressent ; mais, là où j'avais le choix entre le texte copte et le texte arabe, j'ai suivi le premier.

Les éditeurs de cet ouvrage, Riedel et Crum, ont cru pouvoir accepter l'attribution à saint Athanase transmise par les manuscrits. Cette attribution a été par la suite rejetée d'un commun accord par les savants. La datation de ces canons, que j'appellerai dorénavant les canons du Pseudo-Athanase, pose des problèmes. Il est certain que leur naissance est postérieure au moins de plusieurs années, voire de plusieurs décennies, au triomphe du christianisme. Le texte ne contient pas d'éléments datables de façon sûre et précise ; on peut pourtant essayer d'établir la période à l'intérieur de laquelle l'ouvrage est né. Le canon 10 traite du problème des païens qui entrent dans une église : problème difficilement concevable au VIe siècle, où le nombre des païens était minime. Deux canons mentionnent Meletios ; selon les éditeurs, cela indiquerait l'époque de saint Athanase, où se déroulait la lutte contre les sectateurs de Meletios. Nous savons aujourd'hui que des groupes de mélétiens ont survécu en Égypte très longtemps, ce qui affaiblit l'argument des éditeurs. Pourtant la mention du schisme mélétien et le silence sur les querelles monophysites font penser que le texte est antérieur à la période de grandes luttes qui s'est ouverte à la fin du Ve siècle. Riedel et Crum ont remarqué que parmi les trois fêtes principales de l'année que le texte mentionne (canon 16), il n'y a pas la Noël. Cela prouverait, selon eux, que l'ouvrage est antérieur

(1) Publiés par W. Riedel et W. E. Crum, *The Canons of Athanasius of Alexandria*. The Arabic and Coptic Versions edited and translated with Introduction, Notes and Appendices (London 1904) ; plus précisément, Crum a publié et traduit les fragments coptes, Riedel la version arabe. Cf. G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, I (Città del Vaticano 1944), p. 605.

à l'introduction des festivités en l'honneur de la naissance du Christ — introduction qui, en Égypte, a eu lieu au cours de la première moitié du v[e] siècle. Mais si nous regardons de près le canon 16 (je le rapporterai dans le chapitre IV), nous nous apercevrons que cet argument est très fragile. En effet, le canon 16 ne donne pas une liste des fêtes principales, mais dit que l'évêque est tenu de distribuer l'aumône aux pauvres surtout à l'occasion des Pâques, de la Pentecôte et de l'Épiphanie. Étant donné que l'Épiphanie, dans l'Église orientale, a conservé son ancienne importance même après l'introduction de la Noël, nous ne pouvons pas être sûrs que ce canon prouve qu'au moment où il a été écrit, la Noël n'était pas fêtée. Récemment, G. R. Coquin, dans l'introduction à son édition des *Canons d'Hippolyte* (1), a mis en avant un autre argument qui, à son avis, prouverait que les canons du Pseudo-Athanase ont été écrits au milieu du iv[e] siècle. Il a fait remarquer que cet ouvrage distingue le jeûne quadragésimal du jeûne pascal. Il a rappelé d'autre part qu'à l'origine le jeûne quadragésimal suivait immédiatement l'Épiphanie, et que c'est saint Athanase qui a changé cette coutume, en faisant en sorte que le jeûne quadragésimal se terminât dans la semaine de Pâques. Mais ce savant est allé un peu vite. Les canons du Pseudo-Athanase ne disent pas du tout que le jeûne quadragésimal suit immédiatement l'Épiphanie ; ils font simplement une distinction entre le jeûne quadragésimal et le jeûne pascal. Une étude spéciale sur le jeûne quadragésimal chez saint Cyrille (2) a montré qu'au v[e] siècle encore, on faisait une distinction : le jeûne pascal faisait partie du carême, mais se distinguait par sa rigueur des jours précédents du carême, qui étaient traités comme une période d'exercices pieux, de préparation (surtout pour les catéchumènes).

En tenant compte de toutes ces remarques, j'arrive à la conclusion que la composition des canons du Pseudo-Athanase doit être placée dans la période de 350 à 450.

(1) R. G. Coquin, *Les canons d'Hippolyte*. Édition critique de la version arabe, introduction et traduction française, *Patrologia Orientalis*, XXXI, 2 (Paris 1966), p. 328.

(2) P. Meloni, *Il digiuno quaresimale e S. Cirillo Alessandrino (secoli I-V)*, dans *Kyrilliana. Études variées à l'occasion du XV[e] centenaire de saint Cyrille* (Le Caire 1947), p. 247-271.

La valeur des canons du Pseudo-Athanase consiste en ce qu'ils sont tout à fait indépendants des autres collections canoniques. C'est un ouvrage prolixe, qui a parfois un caractère homilétique. Son auteur était certainement un ecclésiastique, probablement un évêque. Le partage de l'œuvre en 107 canons est tardif ; il est dû probablement à Michel, évêque de Tanis aux environs de 1050.

Une autre collection canonique née en Égypte est celle que la tradition attribue faussement à saint Basile. L'original grec est perdu. L'ouvrage nous est parvenu dans une traduction arabe qui a été faite avant 1078 et qui est conservée par des manuscrits encore inédits ; Riedel, dans ses *Kirchenrechtsquellen* (1), a publié une traduction allemande de cette traduction arabe. Nous possédons en outre quelques fragments coptes (2) ; ceux-ci n'ont cependant rien donné pour ma recherche.

Les *canons du Pseudo-Basile* sont divisés en deux parties. La première, plus brève, contient, suivant les divers manuscrits, 13 ou 14 ou 22 canons ; la deuxième contient 105 canons et commence par une profession de fois trinitaire. Le texte est extrêmement riche d'informations sur la vie des communautés chrétiennes. Malheureusement il a été peu étudié par les historiens. Il contient un mélange surprenant de prescriptions, parfois très archaïques, tirées de sources non égyptiennes, et de prescriptions rédigées essentiellement aux IVe-Ve siècles en Égypte (3). La collection telle que nous la connaissons a subi des changements importants à l'époque arabe, où on a ajouté certains canons.

Une partie importante du droit canon est constituée par des décisions prises par plusieurs patriarches d'Alexandrie. Parfois les patriarches publiaient des recueils de règles ; dans d'autres cas on se servait

(1) W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, zusammengestellt und zum Teil übersetzt (Leipzig 1900), p. 231-283.

(2) Publiés par W. E. Crum, *The Coptic Version of the « Canons of St. Basil »*, Proceedings of the Society of Biblical Archaeology 26 (1904), p. 57-62. Cf. G. Graf, *op. cit.*, I, p. 606-607 ; J. Drescher, *A Coptic Lectionary Fragment*, Annales du Service des Antiquités de l'Égypte 51 (1952), p. 247-256.

(3) Sur la date de la partie liturgique, voir Th. Schermann, *Ägyptische Abendsmahlliturgien des ersten Jahrtausends* (Paderborn 1912), p. 99.

de décisions prises par les patriarches au sujet de telle ou telle affaire individuelle, en les traitant comme des précédents ; des lettres envoyées par un chef ecclésiastique à un autre pouvaient aussi devenir « canoniques ». Au cours de ce travail j'ai eu l'occasion de citer les canons de Théophile (384-412) et de Cyrille I (412-444). J'ai cité en outre plus d'une fois les canons des patriarches du moyen âge : Christodoulos (XIe siècle), Cyrille II (XIe siècle), Gabriel ibn Turaik (XIIe s.) et Cyrille III ibn Laqlaq (XIIIe s.). L'activité de ces patriarches en matière de droit canon naissait du besoin pressant de mettre à jour la législation pour répondre aux nouvelles conditions créées par la domination musulmane (1).

Parmi les textes de droit canon dont se servait l'Église égyptienne, il y avait en outre les canons des trois premiers conciles œcuméniques et de quelques conciles locaux du IVe siècle. Ces textes, je les ai toujours employés pour étudier la politique des chefs des Églises à l'égard de divers phénomènes de la vie ecclésiastique. Dans quelques cas, je me suis permis de rappeler des canons de conciles œcuméniques non reconnus par les Coptes (c'est-à-dire du concile de Chalcédoine ou de conciles œcuméniques postérieurs à celui-ci), pour constater des faits communs à toutes les Églises dans la Méditerranée Orientale.

Des problèmes particulièrement épineux sont liés à l'emploi des compilations de droit canon connues à la fin de l'antiquité essentiellement sous les noms de *Constitutions des apôtres* et de *Canons des apôtres*. Elles ont eu une grande fortune dans l'Église égyptienne et nous ont été transmises entre autres dans des traductions coptes et arabes. Je ne suis pas compétente pour entrer dans le détail des discussions très complexes que les savants ont menées au sujet de la date et du lieu de rédaction de ces œuvres et des origines de leurs différentes parties (2). La popularité dont ils jouissaient dans l'Église égyptienne

(1) Cf. W. Hagemann, *Die rechtliche Stellung der Patriarchen von Alexandrien und Antiochien. Eine historische Untersuchung ausgehend vom Kanon 6 des Konzils von Nizäa*, Ostkirchliche Studien 13 (1964), p. 171-191 ; J. Massou, *Le pouvoir législatif du patriarche copte d'Alexandrie*, dans *I patriarcati orientali nel primo millennio*, Analecta Christiana Periodica 181 (Rome 1968), p. 87-113.

(2) Cf. G. Bardy, art. « Canons apostoliques » et « Constitutions apostoliques »

nous oblige en tout cas à en tenir compte. Diverses collections se réclamant de l'autorité d'Hippolyte de Rome contiennent certainement plusieurs prescriptions dont le clergé égyptien a pu se servir. D'autre part, il est hors de doute qu'elles contiennent aussi des prescriptions périmées. Que pouvons-nous faire avec ces textes ? Avons-nous le droit de les utiliser comme sources pour l'histoire de l'Église égyptienne ? Je suis assez pessimiste : je ne vois pas comment on pourrait procéder, sans l'aide d'autres données, pour distinguer les canons qui avaient cours à l'époque qui m'intéresse de ceux qui étaient périmés. Il y a cependant une exception importante. Nous disposons de certaines compilations qui ont été rédigées en Égypte, par des clercs égyptiens. Les variantes ou les additions que ces rédactions égyptiennes contiennent par rapport aux autres rédactions sont nées certainement de besoins ressentis par la hiérarchie égyptienne à l'époque qui m'intéresse. Ce n'est que de ces adaptations et additions que je peux me servir sans réserve. La compilation la plus importante pour ma recherche est celle qui nous a été conservée, sous le titre de *Canons d'Hippolyte*, par une traduction arabe d'une traduction sahidique d'un original grec, et qui a été publiée, avec une traduction française et un savant commentaire, par R. G. Coquin (1). Cette compilation se compose de 38 canons suivis d'une homélie. Ces canons dérivent pour la plupart de la *Tradition apostolique* d'Hippolyte. La traduction arabe semble remonter au moins au XIIe siècle et être fidèle au modèle copte. R. G. Coquin a pu établir, sur la base des variantes par rapport aux autres témoins de la *Tradition apostolique*, que la compilation des *Canons d'Hippolyte* a été faite en Égypte dans les années 336-340. Un cas du même genre, c'est celui des 56 canons élaborés par les Coptes sur la base du livre VIII des *Constitutions des apôtres*. Ces 56 canons ne nous sont jamais transmis comme un ou-

dans le *Dictionnaire de droit canonique*, respectivement t. II (1937), col. 1288-1295, et t. IV (1949), col. 453-460 ; J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Église*, II (Paris 1957), p. 143-144, 216-223 ; G. Graf, *op. cit.*, *I*, p. 556-577.

(1) Voir ci-dessus, p. 16 n. 1.

vrage indépendant, mais suivent toujours, en tant que livre II, un livre de 71 *Canons des apôtres* (1).

Parmi les sources littéraires, il me faut mentionner en premier lieu l'*Histoire des patriarches coptes*, écrite en arabe, commencée par Sévère ibn Moqaffa et continuée par d'autres auteurs (2). Sévère ibn Moqaffa, qui a vécu au x[e] siècle, a utilisé des sources grecques et coptes conservées dans les monastères de la Basse Égypte et dans la bibliothèque patriarcale, et dont il s'était fait traduire une partie. Des fragments d'un ouvrage copte qui a probablement utilisé les mêmes sources, ont été publiés, traduits et très soigneusement discutés par T. Orlandi (3) ; ils permettent de voir la façon de travailler de Sévère ibn Moqaffa. Il est regrettable, du point de vue de ma recherche, que celui-ci se soit peu intéressé aux questions économiques. Il parle rarement des affaires économiques du patriarche, encore plus rarement de celles des églises d'Égypte. Il s'étend par contre longuement sur les contributions que le gouvernement arabe exigeait du patriarche ;

(1) Cf. G. Graf, *op. cit.*, I, p. 573-574.

(2) Le début de cette œuvre a été publié dans le vol. I (1907) et V (1910) de la *Patrologia Orientalis* par B. Evetts sous le titre *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria* (je citerai cette partie ainsi : *Hist. Patr., PO,* I ; *Hist. Patr., PO,* V). La suite a été publiée par une équipe de savants, dont faisait partie entre autres O. H. E. Burmester, sous le titre *History of the Patriarchs of the Egyptian Church, known as the History of the Holy Church by Sawîrus ibn al-Mukaffa Bishop of al-Ašmûnîn*, vol. II, part I (Le Caire 1943) ; vol. II, part II (1948) ; vol. II, part III (1959) ; vol. III, part I (1968) (je citerai cette partie ainsi : *Hist. Patr.,* II, 1 ; II, 2, etc.). Il existe en outre une édition d'un manuscrit du xiii[e] siècle, qui contient une rédaction plus ancienne de l'œuvre de Sévère ibn Moqaffa : *Alexandrinische Patriarchengeschichte von S. Marcus bis Michael I*, 61-767. Nach der ältesten, 1266 geschriebenen Hamburger Handschrift im arabischen Urtext hrsg. von Chr. F. Seybold (Hamburg 1912). Étant dépourvue de traduction, cette édition m'est restée inaccessible. — Sur la valeur des informations de Sévère ibn Moqaffa pour le vii[e] siècle, voir P. Nautin, *La conversion du temple de Philae en église chrétienne*, Cahiers archéologiques 17 (1967), p. 38-39.

(3) T. Orlandi, *Studi copti. Le fonti copte della Storia dei Patriarchi d'Alessandria* (Milano 1968), p. 55-86 ; *Storia della chiesa di Alessandria.* Testo copto, traduzione latina e commento di T. Orlandi, I (Milano 1968), p. 113-114.

mais je n'ai pu tirer grand profit de ces informations, car pour les encadrer dans une image d'ensemble de la vie du pays, ils faudrait connaître l'histoire politique de l'Égypte arabe beaucoup mieux que je ne la connais. Bien que l'activité économique des églises n'ait pas attiré l'attention de notre historiographe, il m'a fourni plusieurs informations intéressantes et dignes de foi.

J'ai fait un emploi très large des œuvres parénétiques, telles que les *Gnomes du saint concile*, les *Questions de Théodore*, etc.

La littérature égyptienne, quelle que soit la langue dans laquelle elle nous est parvenue, nous a transmis de nombreuses *Vies de saints* (1). Cette masse de récits nous permet de saisir très bien le type de religiosité et les goûts littéraires des Coptes, mais se prête très mal à toute autre recherche. Une bonne partie des Vies des saints et, avant tout, les actes des martyrs, se composent de clichés littéraires concernant des exploits miraculeux (exploits qui parfois frôlent la magie), et isolent leurs récits dans un vide historique. Il y a pourtant des exceptions. Une série de textes hagiographiques relatifs à saint Menas, publiés pour la plupart par J. Drescher, sont très colorés. Cela est vrai aussi des Vies de saint Pisenthios, évêque de Koptos. En outre, certains récits très arides contiennent parfois un détail tiré de la réalité. Malheureusement une partie des matériaux que j'ai puisés dans les Vies des saints ne se laisse pas dater avec la précision souhaitable. Il se peut qu'avec le temps les savants réussiront à établir certaines don-

(1) Une partie considérable, mais certainement pas la majorité, des récits hagiographiques m'a été fournie par le *Synaxaire*. Ce type d'œuvre littéraire remonte, en Égypte, probablement au IVe/Ve siècle. La rédaction arabe que nous possédons est due probablement à Pierre Sévère al-Gamil, évêque de Malig (XIIe-XIIIe siècles) ; elle a été ensuite remaniée par Michel, évêque d'Atrib et de Malig (1243-1247) ; elle a continué à être réélaborée encore aux siècles suivants ; le manuscrit le plus ancien date de 1339-1340. Le premier rédacteur arabe et ses successeurs ont travaillé sur la base de versions plus anciennes. Sur le *Synaxaire*, voir O. H. E. Burmester, *On the Date and Authorship of the Arabic Synaxarium of the Coptic Church*, The Journal of Theological Studies 39 (1938), p. 249-253 ; G. Graf, *Zur Autorschaft des arabischen Synaxars der Kopten*, Orientalia 9 (1940), p. 240-243 ; O. F. A. Meinardus, *A Comparative Study on the Sources of the Synaxarium of the Coptic Church*, Bulletin de la Société d'Archéologie Copte 17 (1963-1964), p. 111-113.

nées chronologiques par des recherches détaillées, et notamment par la constitution de familles de textes. Mais pour le moment nous en sommes encore au stade où les spécialistes de cette littérature concentrent leurs efforts dans la publication de textes inédits et n'ont pas le loisir nécessaire pour réfléchir sur ce qui est déjà publié. Je me suis par conséquent trouvée plusieurs fois devant des textes pour lesquels les spécialistes n'ont indiqué que la date du manuscrit, voire pas de date du tout.

L'emploi des données puisées dans les ouvrages hagiographiques est compliqué par le problème des traductions. Il y a certains ouvrages qui, écrits d'abord en grec, ont été ensuite traduits en sahidique, puis sont passés du sahidique au bohaïrique, et enfin du bohaïrique à l'arabe. Je n'ai pas besoin d'expliquer que la traduction de ce genre de textes est rarement fidèle, que le plus souvent elle est plutôt une rédaction en une autre langue, traitant librement l'original. En tenant compte de cela, on comprendra pourquoi, malgré des lectures très vastes et attentives, je n'ai pu tirer beaucoup de la littérature hagiographique. Certes, je la cite assez souvent, j'y puise des données qui, dans presque tous les cas, n'avaient jamais été mises à profit par les historiens de l'Église ; mais si je compare la masse des textes que j'ai lus avec le nombre des passages que j'ai pu utiliser, la pauvreté de ces textes au point de vue de ma recherche saute aux yeux.

Malgré les difficultés que je viens de signaler, la situation de l'historien qui utilise la littérature hagiographique égyptienne n'est pas sans issue. Les textes les plus riches se laissent d'habitude dater, ne fût-ce qu'approximativement, ce qui nous suffit ici. En outre, ce que nous savons de l'évolution de la langue et de la littérature coptes nous permet d'affirmer que les textes hagiographiques dont l'original était copte sont nés dans les limites de la période qui m'intéresse. Enfin, en ce qui concerne les traductions-rédactions, il faut tenir compte du fait que le goût du fantastique, qui allait augmentant avec le temps, amenait les rédacteurs à éliminer du récit les *realia* plutôt qu'à y introduire de nouvelles données, propres à leur époque.

Cette revue des sources convaincra le lecteur que pour étudier le sujet indiqué par le titre de ce livre, il faudrait que l'auteur connaisse

le grec, le copte et l'arabe. Ce n'est pas mon cas. Je connais le grec, mais je ne connais ni le copte, ni l'arabe. Je me suis servie de traductions modernes, tout en me rendant compte que mon ignorance de ces deux langues allait limiter la valeur des résultats que je pourrais obtenir. Ainsi que je l'ai dit au début de cette introduction, au moment où j'ai commencé les lectures qui m'ont finalement amenée à écrire ce livre, je ne songeais qu'à me faire une idée générale de la situation des églises en Égypte, afin de comprendre et de commenter certains papyrus. Bientôt, je me suis rendu compte de la valeur des textes coptes et arabes que j'avais connus grâce à des traductions, et je n'ai pas résisté à la tentation d'en faire usage. Je me suis dit entre autres que la déformation inévitablement produite par toute traduction a peut-être affecté ces textes dans une moindre mesure sur le plan de la représentation des réalités économiques que sur d'autres plans. C'est aux spécialistes de ces deux langues de juger si j'ai eu raison.

Comme je ne pouvais pas contrôler les traductions, j'ai dû, lorsque je voulais rapporter un passage d'une source copte ou arabe, citer la traduction telle que je la trouvais publiée, sans traduire encore l'anglais ou l'allemand en français ; dans quelques cas seulement, lorsque le texte était simple et bref, je me suis écartée de cette règle. Je demande pardon de la bigarrure linguistique que ce procédé a provoquée. Ce procédé a du moins l'avantage de diminuer les sources d'erreur.

Il faut maintenant toucher un mot des recherches modernes sur l'Église égyptienne. Les historiens ont accordé très peu d'intérêt aux sources qu'on vient de passer en revue. A la fin de ce livre, le lecteur trouvera une liste de travaux concernant l'histoire de l'Église égyptienne ; ici, je voudrais seulement attirer l'attention sur certains travaux qui m'ont été particulièrement utiles. Parmi les études de caractère général, il me faut mentionner un livre de J. Maspero [1],

(1) J. Maspero, *Histoire des patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des églises jacobites* (518-616) (Paris 1923.)

un livre de E. R. Hardy (1) et un article récent de C. D. G. Müller (2). Ma dette principale a été contractée à l'égard de différents articles d'A. Steinwenter (3). Dans bien des cas, j'ai eu l'occasion d'admirer une érudition et une perspicacité qui lui ont permis de tracer une image assez exacte de la vie des églises en Égypte. Ses résultats sont d'autant plus frappants qu'il n'a pas fait de recherches systématiques visant à réunir toute la documentation, mais tirait ses conclusions sur la base d'un certain nombre de textes qui pour une raison ou pour une autre lui étaient tombés entre les mains.

Plusieurs fois, mes recherches se sont heurtées au fait qu'il n'y a pas de travaux systématiques sur le clergé et sur la géographie ecclésiastique de l'Égypte. Nous ne disposons au fond que d'un article de L. Antonini (4), qui est une sorte de catalogue des données fournies par les papyrus. Cet article a eu le mérite d'attirer l'attention des historiens de l'Église sur les papyrus. Mais il ne peut plus suffire aujourd'hui.

Les recherches qui ont été faites sur l'Église copte du XIXe et du XXe siècle (5) m'ont été très utiles à plusieurs reprises. Elles m'ont aidée dans une mesure plus grande qu'il ne ressort des notes de ce livre.

Parmi les études concernant l'histoire de l'Église en dehors de l'Égypte, deux articles d'E. Herman (6) ont été pour moi fondamentaux.

(1) E. R. Hardy, *Christian Egypt: Church and People. Christianity and Nationalism in the Patriarchate of Alexandria* (New York 1952).

(2) C. D. G. Müller, *Die koptische Kirche zwischen Chalkedon und dem Arabereinmarsch*, Zeitschrift für Kirchengeschichte 75 (1964), p. 271-308.

(3) Voir la bibliographie à la fin de ce livre.

(4) L. Antonini, *Le chiese cristiane nell'Egitto dal IV al IX secolo secondo i documenti dei papiri greci*, Aegyptus 20 (1940), p. 129-208.

(5) A. J. Butler, *The Ancient Coptic Churches of Egypt*, 2 vol. (Oxford 1884); O. H. E. Burmester, *The Egyptian or Coptic Church. A Detailed Description of her Liturgical Services and Rites and Ceremonies observed in the Administration of her Sacraments* (Le Caire 1967).

(6) E. Herman, *Zum kirchlichen Benefizialwesen im byzantinischen Reich*, dans *Atti del V Congresso Internazionale degli Studi Bizantini*, I (Roma 1931), p. 657-671; Id., *Die kirchlichen Einkünfte des byzantinischen Niederklerus*, Orientalia Christiana Periodica 8 (1942), p. 378-442.

C'est dans ces deux articles que j'ai trouvé indiquées une bonne partie des questions que je me suis par la suite posées au cours de mon travail.

Ma dette à l'égard des historiens contemporains ne s'arrêtera pas là. Je dois beaucoup à l'enseignement et aux conseils de Monsieur Roger Rémondon. A trois reprises, j'ai eu la possibilité d'écouter ses cours à l'École Pratique des Hautes Études consacrés à l'histoire de l'Égypte byzantine. En 1970, Monsieur R. Rémondon a bien voulu lire le manuscrit de ce livre et me communiquer ses remarques. Dans quelques cas, lorsqu'il s'agissait de corrections de documents qu'il m'avait proposées, j'ai signalé ses contributions. Mais ce livre lui doit beaucoup plus que ce qui se laisse indiquer par de pareilles références.

Avant de commencer l'exposé sur les ressources et les activités économiques des églises en Égypte, il me convient de traiter ici encore trois points, qui doivent rester présents à notre esprit au cours de ce livre.

D'abord, la question des divers TYPES D'ÉGLISES. Parmi les églises qui apparaissent dans nos sources, nous pouvons distinguer les catégories suivantes (1) :

1. Les églises épiscopales, désignées d'habitude par le terme *καθολικὴ ἐκκλησία* suivi du nom de la ville où siège l'évêque.

2. Les églises situées hors des capitales des nomes et appelées aussi *καθολικὴ ἐκκλησία*. Leur rôle ressemble à celui des églises paroissiales d'autres pays et d'autres époques (2). Elles dépendent directement de l'évêque.

(1) Sur la question des diverses catégories d'églises et de leur statut juridique, voir surtout A. STEINWENTER, *Die Rechtsstellung der Kirchen und Klöster nach den Papyri*, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 50, Kanon. Abteilung 19 (1930), p. 1-50, et les articles d'E. Herman cités dans la note précédente.

(2) Cette interprétation du terme *καθολικὴ ἐκκλησία* a été proposée d'abord par W. E. CRUM, *A Use of the Term « Catholic Church »*, Proceedings of the Society of Biblical Archaeology 27 (1905), p. 171-172 ; voir aussi les éditeurs de *P. Oxy.* XVI 1900, 3-7 ; STEINWENTER, *Die Rechtsstellung der Kirchen und Klöster*, p. 30 ;

3. Les églises dépendant de l'évêque et existant dans les villes épiscopales aussi bien que dans d'autres localités à côté de l'église dite καθολική.

4. Les grands sanctuaires jouissant d'une renommée considérable et attirant des foules de pèlerins. D'habitude, à l'intérieur de l'enceinte de ces sanctuaires se trouvent des monastères, dont les moines rendent des services divers aux pèlerins. Un cas typique, c'est le sanctuaire de saint Menas dans le désert de Libye (al-Mina).

5. Les églises privées, dont l'existence ne fait plus de doute grâce aux recherches d'A. Steinwenter (1). Elles pouvaient appartenir aux grands propriétaires terriens, être situées à l'intérieur de leurs domaines et être destinées essentiellement aux paysans cultivant ces terres. Nous connaissons, par exemple, des églises privées dans les énormes propriétés foncières de la famille des Apions, situées dans les nomes oxyrhynchite et kynopolite. Ces Apions jouaient un rôle très important à la cour de Constantinople. Nous possédons les archives de leurs domaines, allant du ve siècle au début du viie ; les pièces de ces archives sont publiées pour la plupart dans les *P. Oxy.* Mais, en Égypte, nous connaissons aussi des cas d'églises privées appartenant à des gens moyennement aisés et construites à l'intérieur de grosses bourgades (2). Nous ignorons, faute de sources, quels étaient

E. R. Hardy, *A Fragment of the Works of the Abbot Isaias*, Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves 7 (1939-1944), p. 127-140.

(1) Voir surtout son article *Die Rechtsstellung der Kirchen und Klöster nach den Papyri*. Cf. aussi E. Herman, *Die kirchlichen Einkünfte des byzantinischen Niederklerus*, p. 420-422.

(2) *KRU* 66 et 76, discutés par Steinwenter, *Die Rechtsstellung der Kirchen und Klöster*, p. 16-19 ; *KRU* 70 ; *Crum VC* 22 (« Neither I nor a child of mine nor any man akin to me whether on my father's (side) or my mother's hath power to build (another) new church [ ] ») ; *Crum Ryl.* 158 (viie siècle ?) (une femme possède une certaine quantité de terre à l'intérieur d'un epoikion, c'est-à-dire d'un hameau, ainsi que « ... the cattle shed and the 4th part of the farm called Pawan emot and the 4th part of the church called the Archangel Michael's and the 4th part of the sycomore and the entrance and exit... »). Il est probable que dans les textes suivants il s'agit également d'églises privées : *BKU* 69 (viie s.) (cf. M. Krause, *Apa Abraham*, II, p. 109) ; *P. Berl.* Inv. 12489, publié par Krause, *Apa Abraham*,

les rapports entre les églises privées et les évêques en Égypte ; nous savons cependant que dans d'autres parties du monde byzantin les évêques avaient un droit de regard sur ce genre d'églises. A ce type, il faut naturellement rattacher aussi les chapelles où les services religieux ne se faisaient qu'à certaines occasions, ou dont l'accès était limité. Je songe aux chapelles des petits monastères et aux chapelles réservées à l'usage privé d'une famille de grands propriétaires et de leurs serviteurs personnels ; peut-être faut-il tenir compte aussi des chapelles des corporations et des confréries religieuses. Nous savons très peu de chose sur les chapelles. La terminologie, encore une fois, n'est pas précise. Il semble que le plus souvent les chapelles sont désignées par le mot *εὐκτήριον*, mais nous connaissons des cas où *εὐκτήριον* signifie monastère (1). Deux autres termes étaient employés : *μαρτύριον* (2) et, selon M. Krause, *ἄπλωμα* (3).

Au temps du christianisme antique, l'évêché formait, au point de vue économique, une unité, dont le chef, l'évêque, avait le droit incontestable de disposer à son gré des biens mobiliers et immobiliers. Mais à l'époque qui nous intéresse, en Égypte, cette unité est désormais brisée. Chaque église, quel que soit le type auquel elle appartient, a ses propres sources de revenus et gère ses biens par ses propres fonctionnaires. Il y a d'ailleurs une très grande disparité économique entre les différentes églises. Nous voyons une tendance à constituer des fondations pour telle ou telle église ; elle nous est attestée clairement par des récits concernant l'activité du patriarche Théophile

II, p. 32-34 (ici apparaît le terme *πρωτοκτίστης*) ; *P. Cairo Masp.* I 67097 recto, 3 (VIe s.).

(1) *P. Cairo Masp.* I 67117 ; *P. Cairo Masp.* III 67297 ; 67299 ; *P. Monac.* 9 ; *P. Lond.* V 1733, (tous les documents qui précèdent sont du VIe siècle) ; *P. Lond.* I 77, p. 231 (VIIe s.). Cf. Steinwenter, *Die Rechtsstellung der Kirchen und Klöster*, p. 12-13 ; W. E. Crum, *The Monastery of Epiphanius at Thebes*, I (New York 1932), p. 108.

(2) *P. Oxy.* XVI 1911, 138 (VIe s.) ; 2019, 65. Cf. F. Zucker, *The Journal of Egyptian Archaeology* 19 (1933), p. 103.

(3) M. Krause, *Das Apa Apollo Kloster in Bawit. Untersuchungen unveröffentlichter Urkunden als Beitrag zur Geschichte des ägyptischen Mönchtums* (texte dactylographié, dissert. Leipzig 1958), p. 167.

(385-412) et du patriarche Jean (677-686). Au sujet de Théophile le *Synaxaire* raconte (1) : « Quand l'empereur vit la résolution de notre père le patriarche et son empressement à bâtir des églises, il lui livra les trésors de tous les temples qui étaient en Égypte. Théophile en détruisit la plus grande partie et construisit à leur place des églises et des asiles pour les étrangers : il y affecta des fondations ».

Malgré tout cela, l'évêque garde encore à cette époque quelque chose de ses anciennes compétences économiques : la gestion des affaires des églises (sauf probablement dans le cas des églises privées) est soumise à son contrôle, bien que celui-ci ne soit pas poussé très loin. L'évêque dispose surtout des biens appartenant à l'église épiscopale. Il participe en outre dans une certaine mesure aux revenus des autres églises de son évêché, en percevant une sorte de taxe intérieure, comme nous le verrons au chapitre V.

En bonne méthode, j'aurais dû étudier la situation économique de chaque type d'églises séparément. Cependant, en ce qui concerne l'Égypte, cela n'est pas faisable (2). Nos textes ne nous permettent que dans certains cas d'établir le statut de l'église dont ils parlent. Je me suis donc limitée à marquer avec quel type d'église nous avons affaire, chaque fois où cela était possible.

Il me semble d'ailleurs que l'impossibilité d'étudier séparément chaque catégorie d'églises est moins fâcheuse qu'on pourrait l'imaginer. Le statut des églises importe peu quand on veut établir en grandes lignes les sources de revenus et les genres de dépenses. La distinction des divers types d'églises serait indispensable si l'on voulait calculer le volume des revenus et leur répartition ; mais ce genre de recherches est de toute façon impossible. C'est plutôt l'étude de l'administration des biens ecclésiastiques qui souffre de l'absence de cette distinction.

(1) *Synaxaire*, éd. R. Basset, *PO*, I, p. 347 ; au sujet du patriarche Jean, voir la *Hist. Patr.*, *PO*, V, p. 18.

(2) Cela n'est d'ailleurs pas non plus faisable pour Byzance, où pourtant la documentation est plus riche : cf. E. Herman, *Die kirchlichen Einkünfte des byzantinischen Niederklerus*, p. 411.

Passons maintenant à une autre question d'ordre général. Lorsqu'on étudie la situation économique des églises en Égypte, il ne faut jamais perdre de vue le fait que la majorité écrasante des biens ecclésiastiques — aussi bien meubles qu'immeubles — provient de DONATIONS FAITES PAR LES FIDÈLES. Déjà à la fin du IIIe siècle ou au début du IVe, comme nous le montre le *P. Oxy.* XII 1492, il existe une « ancienne coutume » qui amène un chrétien à donner de la terre à l'église (dans le cas en question il s'agit d'une aroure de terre) (1).

L'État ne donnait pas de biens immobiliers aux églises ; et les dotations en argent et en produits qu'il a instituées tout à fait exceptionnellement pour quelques églises, sont négligeables dans l'ensemble de la vie économique des églises de la chora.

Il faut tenir compte en outre du fait qu'étant donné les grandes dépenses auxquelles les églises devaient faire face, étant donné aussi la mentalité des ecclésiastiques, il n'est pas probable que les églises aient pu souvent investir les moyens dont elles disposaient dans l'achat de terres, de maisons ou d'ateliers artisanaux.

Les églises et les autres institutions pieuses recevaient de la part des fidèles des dons très variés. On offrait de la terre, des maisons, des ateliers artisanaux, des bateaux, de l'argent, des vêtements, des vases, des meubles, du blé, du vin, de l'huile, du raisin, du bétail etc. ; on donnait même ses enfants ou sa propre personne (2). Les mobiles de ces donations étaient tout aussi variés. On pouvait être mu tout simplement par la piété, par la volonté de secourir matériellement l'œuvre de Dieu sur la terre, ou bien par l'ambition, par le désir de

(1) Le texte a été récemment réédité par M. NALDINI, *Il cristianesimo in Egitto. Lettere private nei papiri dei secoli II-IV* (Firenze 1968), no. 30, p. 156-158. Je ne suis pas d'accord avec l'interprétation de ce savant (qui suit ici Ghedini). Pourquoi penser que l'aroure en question est une aroure de terrain pour le cimetière ou pour bâtir ? Il est bien plus naturel de penser que c'est une aroure de terre à cultiver. Une aroure, en Égypte, c'est beaucoup.

(2) Les actes de donations d'enfants que nous possédons sont faits en faveur d'un monastère et datent du VIIIe siècle ; ils ont été traités par A. STEINWENTER, *Kinderschenkungen an koptische Klöster*, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 42, Kanon. Abteilung 11 (1921), p. 175-207.

faire étalage de ses richesses ou de gagner de la popularité. Dans certains cas on apportait des dons pour demander sa guérison ou celle de ses proches, ou pour obtenir l'absolution de graves péchés. Très souvent, on instituait une offrande dans le testament ou sur le lit de mort, afin d'assurer le salut de son âme dans l'au-delà.

L'Église incitait, d'une manière plus ou moins ouverte, les fidèles à la générosité à son égard. Nous lisons par exemple dans le canon 85 du Pseudo-Athanase (version arabe) : « For if the son of a rich man hath died and if his father give on his account much riches, or again if he make unto the Lord's house many vows for the salvation of the soul of his son, verily God shall accept them of him and shall save him from his sins, by reason of his compassion toward the poor ». Les éloges des saints, prononcés dans les sanctuaires placés sous leur patronage, promettaient des grâces particulières à ceux qui apporteraient des oblations (1).

Les offrandes pieuses apparaissent dans tous les récits qui visent à créer une image idéale de la vie chrétienne « dans le siècle ». Citons à ce propos un texte hagiographique qui présente une famille pieuse et heureuse par la grâce de Dieu (2) : « Les parents d'Apa Moïse étaient des chrétiens craignant Dieu. Ils observaient la loi du christianisme toute entière, comme en témoignent ceux qui se soucient de la vérité. Ils fréquentaient l'église deux fois pas jour, le matin et le soir. Ils donnaient leurs prémices (*ἀπαρχή*), leurs offrandes (*προσφορά*) et leurs aumônes (*ἀγάπη*). Son père s'appelait André, sa mère Tchinouté. Dieu bénissait toutes leurs propriétés, ainsi qu'il est écrit : 'La bénédiction de Dieu enrichit'. Ils eurent trois fils et deux filles. [...] Après beaucoup de temps, les enfants grandirent et leurs parents les élevèrent dans toutes les sciences (*ἐπιστήμη*) et dans la crainte de Dieu ».

Nous pouvons imaginer que plus on s'éloignait des sommets de la hiérarchie et des théoriciens de la vie chrétienne vers le bas clergé,

(1) Voir par exemple l'éloge de saint Michel publié par A. I. Elanskaja, *Neizdannaja koptskaja rukopis' iz sobranija Gosudarstvennoj Publičnoj Biblioteki im. M. E. Saltykova-Ščedrina*, Palestinskij Sbornik 9 [72] (1962), p. 65 (§ 77).

(2) W. C. Till, *Koptische Heiligen- und Märtyrerlegenden*, II (Roma 1936. Orientalia Christiana Analecta 108), p. 64.

plus la tendance était forte de souligner l'efficacité des dons auprès de Dieu.

L'État, dès le IVe siècle, s'était chargé de protéger les offrandes faites aux institutions pieuses et de faciliter les formalités juridiques liées à ces donations, voire à les éliminer.

Les donations « mortis causa » étaient, comme je l'ai dit, particulièrement fréquentes. A cet égard, la situation en Égypte était la même que dans le reste du monde chrétien (1). Nos textes, avant tout les testaments, nous permettent de saisir l'importance qu'avaient, aux yeux des habitants de l'Égypte de l'époque en question, les services rendus aux âmes des défunts. Les gens de toute condition sociale se préoccupaient pendant toute leur vie de s'assurer un enterrement convenable et les messes indispensables. On peut dire que tout chrétien offrait, dans la mesure de ses possibilités, quelque chose pour le salut de son âme après sa mort. C'étaient les parents les plus proches qui devaient se charger des services pour le défunt ; dans le cas des gens sans famille, c'étaient les héritiers. Une femme, par exemple, pour indiquer dans son testament l'un de ses enfants comme responsable, dit qu'il devra se comporter *ὡς πιστικὸν δυνάμενον τὰς φροντίδας τῆς προσφορᾶς μου καὶ τὰ ἀνθρωποπρεπῆ μου νόμιμα ἐκτελέσαι μετὰ τὴν ἐμὴν τελευτὴν μετὰ πάσης σπουδῆς καὶ ἐπιεικείας* : « en tant que fidéicommissaire capable d'accomplir les fonctions de mon

(1) Les offrandes pour les âmes des défunts ont été plusieurs fois traitées par les chercheurs. Le livre de base est toujours celui d' E. F. Bruck, *Totenteil und Seelgerät im griechischen Recht. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zum Verhältnis von Recht und Religion, mit Beiträgen zur Geschichte des Eigentums und des Erbrechts* (München 1926) (voir notamment les pages concernant l'Égypte : p. 283-284, 302-317). Voir en outre, du même auteur, l'article *Kirchlich-soziales Erbrecht in Byzanz. Johannes Chrysostomos und die mazedonischen Kaiser*, dans *Studi in onore di S. Riccobono*, III (Palermo 1936), p. 383-388 ; le riche commentaire au *P. Monac.* 8 par A. Heisenberg, O. Wenger et Th. Schermann ; W. C. Till, *Erbrechtliche Untersuchungen auf Grund der koptischen Urkunden*, Sitzungsberichte d. Österr. Akad. d. Wiss., Philos.-hist. Klasse, Band 229, Abhandlung 2 (Wien 1954) ; A. Steinwenter, *Das Recht der koptischen Urkunden* (München 1955), p. 36-37, 50-51 ; Id., *Aus dem kirchlichen Vermögensrechte der Papyri*, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 75, Kanon. Abteilung 44 (1958), p. 18-19.

offrande et les rites qui conviennent à un être humain après ma mort, avec tout le zèle et toute l'équité possibles » (*P. Monac.* 8, 5-6, du VIe siècle). Une autre femme, en laissant tout son avoir à son mari, ordonne dans son testament : « Si j'abandonne le corps, il est de ton devoir avant tout de prendre soin de l'habillement de mon corps et de ma sainte offrande (*προσφορά*), comme cela convient à chaque femme chrétienne » (1). On pouvait instituer une offrande non seulement pour le salut de son âme, mais aussi pour celui de l'âme d'une autre personne, le plus souvent d'un membre de la famille. L'Église encourageait beaucoup ce dernier genre d'offrandes.

D'habitude, les donateurs indiquaient soigneusement dans leur testament la partie de l'héritage (2) qui devait passer, et la façon dont elle devait passer, à une église, à un monastère ou à une autre institutions pieuse, après leur mort. Que tel ait été l'usage courant, un texte hagiographique le prouve indirectement, en traitant comme un mérite particulier le fait d'instituer une offrande de son vivant ; le futur père de saint Jean prie Dieu de lui donner un fils et fait les vœux suivants : « Je promets de construire un topos sous le vocable de St. Jean Baptiste [...] je donnerai la moitié de ce que je possède aux pauvres et aux indigents et j'établirai mon offrande avant de mourir » (3). Un recueil de préceptes moraux conseille : « Donne pour ton âme pendant que tu vis, car, lorsque l'homme meurt, sa parole ne reste pas » (4).

(1) *KRU* 68, 64-67 (traduction allemande dans W. C. Till, *Erbrechtliche Untersuchungen*, p. 181).

(2) En Égypte, à l'époque qui nous intéresse, nous ne trouvons pas l'idée qu'il faut donner une partie fixe de son avoir pour le salut de son âme — idée qui s'est répandue à partir du IVe siècle dans le monde chrétien, comme l'a montré E. F. Bruck, *Kirchenväter und soziales Erbrecht. Wanderungen religiöser Ideen durch die Rechte der östlichen und westlichen Welt* (Berlin-Göttingen-Heidelberg 1956).

(3) H. Hyvernat, *Les actes des martyrs de l'Égypte*, tirés des manuscrits coptes de la Bibliothèque Vaticane (Paris 1886-1887), p. 174.

(4) F. Rossi, *I papiri copti del Museo Egizio di Torino*, t. I, fasc. 2 (Torino 1887) : *Sentenze del sinodo santo*, chap. 55, p. 92. Les *Sentenze del sinodo santo*, en français *Gnomes du saint concile*, ont été composées probablement en Égypte dans la seconde moitié du IVe siècle : voir l'introduction de R. G. Coquin à son édition des *Canons d'Hippolyte*, *Patrologia Orientalis*, XXXI, 2, p. 316-318.

Au cours de notre exposé, nous aurons l'occasion d'étudier de près plusieurs genres de dons et leur rôle dans l'économie des églises.

Enfin — troisième question préalable — je dois expliquer pourquoi mon livre ne mentionne pas les QUERELLES THÉOLOGIQUES et les profondes scissions à l'intérieur de l'Église égyptienne. Mon silence à ce sujet est dû au silence total des textes sur lesquels mon étude économique s'appuie. Si on ne lisait que les passages des sources relatifs aux problèmes économiques, on ne devinerait nullement les âpres luttes qui ont déchiré l'Égypte à partir du IVe siècle. Le manque d'allusions à l'arianisme et au monophysisme dans les textes qui constituent ma documentation n'est pas dû au hasard. Il n'y avait assurément pas de différences entre le type d'économie pratiqué par les orthodoxes et celui que pratiquaient les ariens ou les monophysites. Certes, les divisions et les luttes religieuses ont dû affecter la répartition des revenus ecclésiastiques à l'intérieur d'un diocèse et, dans une mesure encore plus grande, entre les évêques et le patriarche (sur cette répartition, voir le chapitre V). On devine aisément que les évêques schismatiques devaient essayer de ne pas verser une partie des revenus de leur diocèse à un patriarche qu'ils ne reconnaissaient pas. Mais la nature de ma documentation est telle qu'elle ne nous fournit pas d'informations à ce sujet. Il faut en outre tenir compte du fait que les conflits religieux se développaient dans une aire géographique limitée. Ils concernaient Alexandrie (dont je ne traite pas), le réseau de monastères aux environs d'Alexandrie, peut-être aussi, si l'on en croit J. Jarry [1], certaines villes du Delta. Nous savons que plus on remontait vers le sud, plus l'autorité du patriarche ou, depuis l'institution d'un patriarcat monophysite distinct du catholique, l'autorité du patriarche monophysite était universellement reconnue, même par les fonctionnaires de l'État.

(1) J. JARRY, *Histoire d'une sédition à Siout à la fin du IVe siècle*, Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale au Caire 62 (1964), p. 129-145 ; Id., *Hérésies et factions en Égypte byzantine*, ibid., p. 173-186 ; Id., *La révolte dite d'Aykelâh*, ibid., p. 187-206.

CHAPITRE I

LES BIENS FONCIERS ECCLÉSIASTIQUES

Parmi les nombreuses sources dont l'Église tirait ses revenus, la terre occupait certainement la première place. A la fin de l'antiquité, dans tout le bassin méditerranéen, l'Église est désormais une puissance foncière. Qu'on se reporte aux actes des conciles ou aux constitutions impériales (1) : on dirait que l'Église ne possède que des terres, les autres sources de revenus n'étant mentionnées que très rarement. L'administration des biens fonciers, les droits et devoirs des évêques en tant qu'administrateurs de ces biens, préoccupent constamment les chefs de l'Église aussi bien que les empereurs. Ces préoccupations se retrouvent à travers les siècles et dans les différents pays de la Méditerranée. Il n'y a pas de différences essentielles entre les décisions des synodes locaux d'Espagne ou de Gaule et celles des conciles tenus à Antioche ou dans les villes d'Asie Mineure. Il s'agissait de trouver un système qui rendrait possible une administration efficace, susceptible d'assurer des revenus considérables, et qui donnerait en même temps des garanties contre les abus des ecclésiastiques, à qui on avait accordé une trop grande liberté de disposer des propriétés de l'Église. Les législateurs, ecclésiastiques aussi bien que laïcs, insistaient sur le principe qui interdisait d'aliéner quoi que ce fût de ce patrimoine. Mais cette position était, pour des raisons économiques, intenable ; aussi les auteurs des canons et des constitutions étaient-ils obligés de chercher un compromis et essayaient-ils d'établir les cas et les conditions où la vente était permise. Le fait qu'on insistait toujours sur les mêmes questions, témoigne de l'inefficacité des efforts.

(1) Les données fournies par les actes des conciles et par les constitutions impériales sont à la base de l'exposé sur la propriété foncière ecclésiastique dans A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire*, II, p. 895-898 ; III, p. 301-304.

En outre, l'État cherchait à déterminer exactement la portée des privilèges fiscaux que l'Église avait obtenus de divers empereurs des IVe-VIe siècles pour ses terres ; il s'agissait de limiter les fraudes, sans doute très fréquentes [1]. Malgré les efforts de la hiérarchie ecclésiastique, l'État a maintenu l'obligation pour l'Église de payer les impôts fonciers de base. Les privilèges dont l'Église jouissait concernaient les impôts extraordinaires (et cela pas toujours) et certains services que l'État demandait aux propriétaires terriens. La politique officielle oscillait entre la libération totale de ces charges et des exigences assez poussées dictées par les difficultés de l'empire. Les empereurs ont accordé à l'Église des privilèges juridiques pour l'entrée en possession de biens fonciers, et ont diminué les formalités qui pesaient sur le commerce de la terre [2].

Après ces brèves remarques sur la propriété foncière ecclésiastique dans l'ensemble du monde méditerranéen, examinons cette question pour ce qui concerne l'Égypte.

Nous possédons plusieurs documents attestant l'existence de biens fonciers ecclésiastiques dans la chora égyptienne [3].

Relativement nombreux sont les contrats de bail [4] et les reçus de la rente [5]. Ces textes nous montrent la fréquence du bail em-

(1) Sur les privilèges fiscaux de l'Église, voir G. Ferrari dalle Spade, *Immunità ecclesiastiche nel diritto romano imperiale*, Scritti giuridici, III (Milano 1956), p. 125-242 ; L. Bove, *Immunità fondiaria di chiese e chierici nel basso impero*. Synteleia Vincenzo Arangio-Ruiz, II (Napoli 1964), p. 886-902.

(2) Cf. B. Biondi, *Il diritto romano cristiano* (Milano 1952), I, p. 358-394 ; II, p. 206-208.

(3) Sur les biens fonciers ecclésiastiques en Égypte, voir Hardy, *Large Estates*, p. 44-46, 72, 109 ; Idem, *Christian Egypt*, p. 165-166 ; Steinwenter, *Aus dem kirchlichen Vermögensrechte der Papyri*, p. 14-16 ; Johnson et West, *Byzantine Egypt*, p. 69-71.

(4) *P. Lond.* V 1832 (IVe s.) ; *P. Oxy.* XVI 1967 (Ve s.) ; *PSI* III 216 (VIe s.) (en ce qui concerne ces deux derniers papyrus, dont les débuts manquent, nous ne sommes pas sûrs que le bail avait pour objet de la terre) ; *P. Strasb.* 186 (Ve -VIe s.) ; *P. Lond.* V 1694 (VIe s.) ; 1705 (VIe s.) ; *P. Cairo Masp.* I 67101 (VIe s.) ; *P. Cairo Masp.* III 67298 (VIe s.) ; *SB* 9461 (VIe s.) ; *BGU* I 311 (byz.) ; *Crum Copt. Ostr.* 140 et 303, p. 31 ; W. C. Till, *Die koptischen Ostraka der Papyrussammlung der*

phytéotique. Ce fait a déjà été remarqué par les chercheurs qui ont étudié l'Égypte byzantine (1). Johnson et West y voyaient un résultat des rapports de patronage : les propriétaires opprimés par les impôts et par les fonctionnaires de l'État auraient donné leurs terres à l'Église pour en obtenir le patronage (2). Sans nier l'existence de cette cause, je crois qu'il faut chercher ailleurs aussi. Une partie des biens ecclésiastiques provenaient de donations pieuses « mortis causa ». En léguant leurs terres à une église, les propriétaires posaient la condition que l'exploitation de ces terres soit réservée à leur famille sur la base d'un bail emphytéotique. De cette façon, ils créaient une offrande perpétuelle à une église, sans soustraire la terre à leurs descendants. Il faut en outre tenir compte d'un autre phénomène. Il est probable que les terres que les églises recevaient en don étaient dans bien des cas de mauvaise qualité — soit que les donateurs aient été des gens pauvres, ne possédant rien d'autre, soit qu'ils n'aient pas voulu priver leurs familles de leurs meilleures terres. L'administration ecclésiastique a dû avoir des difficultés à trouver des cultivateurs disposés à prendre à bail des parcelles pareilles ; elle a dû par conséquent proposer des conditions de bail particulièrement favorables au locataire, telles que les offrait justement l'emphytéose.

Dans notre documentation, rares sont les actes de donation en faveur d'une église (3). Cette rareté n'a pas échappé à l'attention des chercheurs. Elle est d'autant plus frappante qu'elle contraste

Österreichischen National-Bibliothek (Wien 1960), no. 42 (VIIe -VIIIe s.). Une lettre au sujet d'un contrat de bail : *P. Cairo Masp.* I 67066 (VIe s.).

(5) Du VIe siècle : *P. Flor.* III 289 ; *PRG* III 43 ; *PSI* VIII 936 ; 937 ; *P. Cairo Masp.* III 67307. Du VIIe siècle : *CPR* IV 151 ; *Stud. Pal.* III 271 A-B ; 272 ; *Stud. Pal.* VIII 808 ; *P. Lond.* III 1060, p. 273 ; 1072 A-D, p. 274 ; *P. Lond.* V 1782 ; 1783 ; 1784 ; 1785 ; *P. Berl.* Inv. 11814 publié dans *Byzantion* 39 (1969), p. 180-181.

(1) H. Comfort, *Emphyteusis among the Papyri*, Aegyptus 17 (1937), p. 5.

(2) Johnson et West, *Byzantine Egypt*, p. 73.

(3) *P. Gronin.* 10 (IVe s.) ; *P. Oxy.* XVI 1901 (VIe s.), moins probant, puisque le mot « église » est restitué et que l'on ne peut pas exclure la possibilité qu'il s'agisse d'une donation en faveur d'un monastère ; *Crum ST* 177, donation en faveur d'un topos de saint Michel, mais adressée à un évêque (on ne peut cependant pas exclure que le topos soit un monastère et que l'évêque agisse en tant qu'abbé).

avec le nombre impressionnant d'actes du même type adressés aux monastères. Faut-il en conclure que les Égyptiens faisaient plus volontiers des donations en faveur des monastères qu'en faveur des églises, à cause du prestige religieux dont les monastères jouissaient ? Je ne le crois pas. J'ai déjà indiqué, dans l'Introduction, que notre documentation en langue copte provient pour une grande part des sites des monastères. Il est probable que la disproportion de notre documentation ne reflète pas la réalité historique. J'émets cette hypothèse avec d'autant plus de conviction que, si l'on exclut les donations de la part des fidèles, on ne voit pas d'où ont pu venir la plupart des terres que l'Église possédait dans la chora égyptienne. Certes, il est probable que l'Église a pu parfois mettre la main sur certains domaines appartenant autrefois aux temples et confisqués au cours du IVe siècle ; mais, sur ce point, nous manquons totalement de preuves. Nous n'avons pas non plus de sources attestant que l'État ait jamais donné des terres à une église, alors que nous savons par contre que l'État donnait du blé à l'église d'Alexandrie, et probablement aussi à certains grands sanctuaires ou monastères. D'autre part, les dépenses énormes de l'Église lui laissaient certainement peu d'argent disponible pour acheter des terres. J'avancerai aussi une autre hypothèse, quoique avec moins d'assurance : je suppose que la plupart des biens fonciers ecclésiastiques provenaient de donations faites par des gens de petite ou moyenne fortune. Les archives des Apions nous permettent de saisir le type de rapports existant entre l'Église et les grands propriétaires fonciers. Ceux-ci fondaient des églises privées pour leurs paysans ; à celles-ci comme aux églises qui ne dépendaient pas d'eux, ils donnaient de l'argent ou, plus souvent, des subventions en nature, mais non pas des terres.

Plusieurs témoignages concernant les biens fonciers des églises se trouvent dans des textes relatifs à la levée des impôts. Ce sont des listes d'impôts fonciers établies par les fonctionnaires locaux pour rendre compte aux supérieurs de l'état de la perception [1], et des

(1) *P. Oxy.* XVI 2020 et 2040 (VIe s.) ; *P. Flor.* III 297, lignes 56, 76, 92, 103, 141, 175, 201, 227, 242, 276, 435 (?) (VIe s.) ; *Stud. Pal.* X 219, 11 (VIe-VIIe s.) ;

quittances attestant le payement des impôts (1). Le curieux *P. Michael.* 41 (VIe s.) provenant d'Aphrodito est, lui aussi, lié aux problèmes fiscaux : il s'agit du transfert d'une terre appartenant à une église à une personne qui assume la responsabilité de payer les impôts.

On considère généralement le *P. Giss.* 54 = Wilcken *Chrest.* 420 (IVe/Ve s.) comme un des plus anciens documents papyrologiques parlant d'une propriété ecclésiastique. C'est une lettre écrite par un diacre au sujet de l'impôt en blé. L'auteur prie un diadotès de l'aider au moment de la livraison du blé provenant de *τῆς κτήσεως ἡμῶν — ἵνα μὴ ἐπηρεασθῇ ἡ οἰκία* (« de notre propriété — afin que la maison ne soit pas traitée de façon insolente »). Tenant compte de la dignité cléricale de l'auteur de la lettre, Wilcken a soutenu que la *κτῆσις* en question est une propriété ecclésiastique. Mais le mot *οἰκία* n'est jamais employé pour désigner une église : il est donc beaucoup plus raisonnable de penser que la *κτῆσις* appartient au diacre personnellement.

Nous possédons des relevés cadastraux où sont enregistrées entre autres des propriétés ecclésiastiques (2).

Des textes précieux proviennent des bureaux des églises. Il est regrettable que, parmi ceux-ci, il n'y ait pas de comptes susceptibles de nous donner une idée de l'ensemble des terres appartenant à une église ou des revenus qu'elle en tirait. On a été enclin à voir un document de ce genre dans *VPB* IV 94 (Ve s. ; Apollinopolis Parva), mais cette interprétation est insoutenable ; je reviendrai sur ce texte important dans le chapitre concernant l'administration, où j'exposerai mes arguments pour une autre interprétation. L'ensemble le plus important de textes provenant des bureaux des églises et concernant notre problème, ce sont les papiers d'un elaioprатès travaillant au service de

P. Lond. I 113, 8 C, p. 220, lignes 6, 8 (VIIe s.) ; *Crum BM* 1077 et 1078 (VIIe s.) ; *Stud. Pal.* X 216, 3 (VIIe-VIIIe s.) ; enfin, quatre papyrus du début du VIIIe siècle : *P. Lond.* IV 1419, *passim* ; 1432, 15 ; 1444 ; 1471.

(1) *P. Oxy.* XVI 1934 (VIe s.) ; *P. Grenf.* II 95 (VIe-VIIe s.) ; *Stud. Pal.* III 299 (VIIIe s.). Dans *Stud. Pal.* III 49 (VIe s.), nous ne pouvons pas exclure qu'il s'agisse d'un payement effectué par un diacre au titre de sa propriété personnelle.

(2) Voir notamment *Stud. Pal.* X 248 (VIe s.) ; *P. Cairo Masp.* II 67150 (VIe s.).

l'église épiscopale d'Arsinoe à la fin du VIIe ou au début du VIIIe siècle (1). Un autre groupe de textes, beaucoup plus petit, a trait à une propriété agricole de Ptolemais dans le Fayoum (2). Peut-être faut-il tenir compte aussi des textes signés par Kyrillos et provenant également du Fayoum (3). Des pièces isolées nous renseignent sur l'administration des biens ecclésiastiques d'Oxyrhynchos (4) ; le texte principal, *P. Oxy.* XVI 1894, est un contrat d'embauche d'un employé d'un pronoetès ; l'employé prendra la responsabilité de la gestion des affaires dans un village (5).

Une brève notice dans le catalogue des inscriptions coptes publié par Crum nous informe que l'auteur a vu une copie d'une ordonnance (*ἐντολή*) relative à une propriété (*κτῆμα*) qui semble avoir été destinée par l'évêque Abraham à des buts charitables. Autant que je sache, ce texte n'a pas été publié (6).

Dans la correspondance de Pisenthios, le célèbre évêque de Koptos (première moitié du VIIe siècle), se trouve une lettre adressée à l'évêque probablement par un administrateur et demandant des ordres précis au sujet des travaux agricoles et notamment du battage du blé (7). On y lit la phrase « c'est donc Votre Seigneurie qui a à fixer soit la solde des laboureurs, soit la paille qu'il faut conserver... soit tous les autres soins agricoles de l'année nécessaires pour les biens de la terre ». Elle nous permet de supposer que la terre en question n'était pas, comme c'était la règle, affermée, mais gérée directement par l'administration ecclésiastique.

Passons maintenant à l'analyse de notre documentation, classée d'après le critère topographique.

(1) *Stud. Pal.* VIII 898-945 ; 1074-1076 ; *P. Lond.* I 113, 9 E, p. 221.
(2) *Stud. Pal.* VIII 1125 ; 1126 ; 1134 ; 1135 (VIe s.).
(3) *Stud. Pal.* VIII 1069 ; 1070 ; 1071 (VIe s.).
(4) *P. Oxy.* XVI 1951 (Ve s.) ; 1871 (fin du Ve s.) ; 1894 (VIe s.) ; 1900 (VIe s.).
(5) Cf. le commentaire de F. Zucker, *The Journal of Egyptian Archaeology* 19 (1933), p. 102.
(6) *Crum Copt. Mon.* 8322 (provenant d'Assouan).
(7) Revillout, *Correspondance de St. Pésunthios*, p. 159-160, no. 23.

Fayoum

Pas de documents du IVe ou du Ve siècle. Étant donné que les documents que nous possédons sont presque exclusivement des textes publiés par C. Wessely, il est probable que la plupart d'entre eux sont d'époque arabe. Le dossier de Kyrikos, diacre et elaiopratès (1), de la fin du VIIe ou du début du VIIIe siècle, mérite d'être mentionné en premier lieu. C'est une longue série d'ordres adressés au chef des magasins d'huile appartenant à l'église épiscopale d'Arsinoe. Ces ordres chargent le chef des magasins, Kyrikos, de donner telle quantité d'huile à telle personne. Heureusement, ils précisent presque toujours en quelques mots la raison pour laquelle il faut livrer de l'huile. J'exploiterai ce dossier dans d'autres chapitres encore; ici, j'en tirerai les informations qu'il peut nous fournir au sujet de la terre.

Tout d'abord, ce dossier prouve que l'église épiscopale d'Arsinoe possédait beaucoup de terres, dont une partie était destinée à la culture des plantes oléagineuses. Les dimensions de ces propriétés ne résultent pas tellement des quantités d'huile dont il est question dans ces textes. (Il s'agit en tout de 484 1/2 xestai. Il ne faut cependant pas oublier que nous n'avons que des ordres, et non pas des pièces de comptabilité qui pourraient nous donner des chiffres d'ensemble.) C'est plutôt le type des opérations qui nous donne l'impression qu'il s'agit de quelque chose d'important. Il est clair que les administrateurs de l'église épiscopale d'Arsinoe payent tout avec de l'huile: les traitements, les aumônes, les frais de travaux de construction, les frais de voyage, etc. La variété de ces payements est telle, qu'elle présuppose des magasins énormes. Certes, l'huile dont disposait une église, pouvait provenir non seulement de ses terres, mais aussi des dons apportés par les fidèles. Mais l'envergure des opérations que le dossier de Kyrikos nous laisse entrevoir, nous fait penser que l'huile remplissant les magasins de l'église épiscopale d'Arsinoe provenait en grande partie des terres appartenant à celle-ci.

(1) Références ci-dessus, p. 39 n. 1 ; cf. p. 146 n. 2.

Cette supposition, d'ailleurs, s'accorde bien avec celles des données du même dossier qui ont trait à l'agriculture. Le chef de ces magasins donne de l'huile, entre autres, à des hommes employés dans l'élevage des bêtes : six ποιμένες travaillant dans des localités différentes (dans les choria Talithis, Psineuris et Mouchis, et dans l'epoikion Eliou) (1) ; un ταυρελάτης du chorion Sintou (*Stud. Pal.* VIII 918) ; un βουκόλος (*Stud. Pal.* VIII 925) ; un βοελάτης (*Stud. Pal.* VIII 934). Il paye en outre un ποταμίτης (*Stud. Pal.* VIII 905). Ces textes sont particulièrement importants, puisqu'ils attestent l'existence de propriétés ecclésiastiques que l'église gérait directement par ses agents. D'après ce dossier, l'église épiscopale d'Arsinoe possédait des terres dans les choria Sintou (*Stud. Pal.* VIII 909 ; 918), Talithis (*Stud. Pal.* VIII 910), Psineuris (*Stud. Pal.* VIII 916 ; 923), Mouchis (*Stud. Pal.* VIII 928), dans l'epoikion Eliou (*Stud. Pal.* VIII 911), dans le village Boubastos (*Stud. Pal.* VIII 927).

Un autre dossier, quoique très mince, est aussi très instructif. Il s'agit de lettres adressées à un certain Jean, apaitetès d'une Ptolemais (2), soit Ptolemais Hormou, soit Ptolemais Melissourgon (3) (la première est cependant plus probable, étant donné que dans ces textes on mentionne des bateaux). Que ce dossier doive être mis en rapport avec l'Église, ressort de la mention de Stephanos, δοῦλος τῆς Θεοτόκου (*Stud. Pal.* VIII 1134 ; 1135), manifestement un agent de l'église d'Arsinoe placée sous le vocable de la Theotokos (4). Jean doit fournir et transporter sur des bateaux une fois 200 artabes d'arakos, une autre fois 132 artabes de lentilles. Ces envois sont destinés à être vendus, l'un à Arsinoe, l'autre dans une localité dont le nom n'a pas été lu par Wessely. Le titre de Jean, apaitetès de Ptolemais, et ces opérations peuvent être considérés comme une preuve de l'exis-

(1) *Stud. Pal.* VIII 910 ; 911 ; 916 ; 928 ; 935 ; 937.

(2) Références ci-dessus, p. 39 n. 2.

(3) Cf. l'appendice *The Topography of the Arsinoite Nome*, dans *The Tebtunis Papyri*, Part II, éd. B. P. Grenfell, A. S. Hunt, E. J. Goodspeed (London 1907), p. 400.

(4) Sur l'église de la Théotokos à Arsinoe, cf. Antonini, *Le chiese cristiane nell'Egitto*, p. 170.

tence d'une propriété foncière ecclésiastique gérée directement par Jean ou dépendant de lui. Les terres données à bail rapportent d'habitude une rente en espèces ou en blé ; mais on ne peut pas exclure que la rente ait été payée parfois sous forme d'autres produits que le blé. Jean doit fournir du blé à deux *θυρουροί* (portiers) pour les « capita », et il donne quelque chose (nous ne savons pas quoi) aux artisans qui travaillent pour construire un bateau.

Deux documents (*Stud. Pal.* VIII 1069 ; 1070) concernent un Apollos, diacre et enoikologos d'Arsinoe. L'enoikologos était l'un des agents des grands propriétaires ; il était spécialisé dans la collection des revenus en argent ; très souvent, il jouait le rôle du caissier (1). Il se peut que notre Apollos soit l'enoikologos d'une église, mais il peut être tout aussi bien un employé d'un propriétaire laïc. Sur l'ordre d'un Kyrillos (dont nous ne savons rien) il paye les frais de transport de bêtes par bateau de Sebennytos (2) jusqu'à des choremata (magasins) de Pseouenaphris (3). Une autre fois, il paye le salaire de 57 ouvriers (*ἐργάται*). S'il est au service d'une église, il s'agit sans doute, étant donné l'envergure des affaires, de l'église épiscopale. Les myriades de deniers dont il est question dans ces textes nous permettent d'accepter, cette fois, la datation proposée par Wessely : v^e-vi^e siècles.

Nous possédons ensuite des textes isolés.

Il est intéressant de constater qu'un epoikion du Fayoum porte le nom *'Εποίκιον ἐπισκόπου* (4). Nous savons très bien que les domaines, ou plus exactement les centres agricoles, constituaient souvent le noyau autour duquel se développait ensuite un village. Il est très vraisemblable qu'à l'endroit où se trouve notre *'Εποίκιον ἐπισκόπου*,

(1) Sur l'enoikologos, voir mon article *Deux papyrus concernant les grands domaines byzantins*, Chron. d'Ég. 43 (1968), p. 346.

(2) Sur cette localité, voir *P. Tebt.* II, p. 401.

(3) Cette localité est située sur le Bahr Jussuf : voir *P. Tebt.* II, p. 411. — Dans *Stud. Pal.* VIII 1069 Wessely résout l'abréviation χωρρ/ en χωρ(ία) ; je propose χωρ(ήματα).

(4) *Stud. Pal.* X 74, verso, II, 5 (viie-viiie s.) ; 104, 5 (viie-viii s.) ; 76, 6 (viiie s.) ; 132, 4 (viiie s.). Cf. K. Wessely, *Topographie des Fajums (Arsinoites Nomus) in griechischer Zeit* (Wien 1904), p. 62 ; *P. Tebt.* II, p. 376.

se trouvait à l'origine, à une époque que nous ne pouvons pas déterminer, une propriété de l'évêque d'Arsinoe.

Dans un village du Fayoum dit Kaminoi, l'évêque d'Arsinoe possédait en 663 une superficie inconnue de terre, où un colon cultivait de l'orge (*P. Berl. Zill.* 8).

L'église de saint Victor d'Arsinoe (1) possédait un certain nombre d'aroures dans le village de Theogenis : cette terre est donnée à bail à un paysan (*BGU* I 311, d'époque byzantine). La même église possédait dans un endroit inconnu 1 + 1/2 aroures (*P. Lond.* I 113, 8 C ligne 6, p. 220). Dans la même localité inconnue l'église de saint Georges d'Arsinoe possédait 13 aroures (*P. Lond.* I 113, 8 C ligne 8, p. 220).

SB 9461 (VIe s.) atteste l'existence dans le village de Boubastos, d'une parcelle de 5 aroures appartenant à l'église de saint Kollouthos d'Arsinoe, qui la donne à bail à un paysan du même village.

L'église de saint Ouenaphrios dans le village de Theogenis possédait dans ce même village un peu de terre (*SB* 5320, sans date).

Dans le village d'Eleusis, l'*ἐκκλησία* [...]*λωνίου* ([*'Απολ*]*λωνίου* ?) possédait huit parcelles de terre, en tout 19 aroures et 19 hammata (2).

Hermoupolis

L'église épiscopale d'Hermoupolis apparaît dans plusieurs documents en tant que propriétaire de terres cultivables. Cette documentation augmentera probablement de façon considérable lorsqu'une série de papyrus de Strasbourg datant du VIIe siècle seront publiés (3). Une grande partie des textes dont nous disposons à présent, forment un petit dossier datant du milieu du VIIe siècle. Ce sont des quittances de payements de la rente effectués en faveur de l'église épiscopale d'Hermoupolis. Les données qu'ils nous fournissent sont réunies dans le tableau ci-joint (4).

(1) Sur cette église, voir Antonini, *Le chiese cristiane nell'Egitto*, p. 171-172.

(2) *Stud. Pal.* X 248-257 (VIe s.).

(3) Je tiens ce renseignement de Monsieur J. Schwartz.

(4) Ce dossier nous servira également dans le chapitre sur l'administration des biens ecclésiastiques.

Référence	Qui perçoit l'argent pour l'église épiscopale d'Hermoupolis ?	Qui paye ?	A quel titre ?	Combien ?	Pour quelle année de l'indiction ?
P. Lond. III 1060, p. 273	Théodose, *ἀπαιτητὴς τῶν χρυσικῶν μερίδος Ἑρμουπόλεως*	abba Daniel	*ἀπὸ φόρου καρπῶν ζ ἰνδικτίονος*	23 carats	7ᵉ
P. Lond. III 1072 A, p. 274	Kollouthos, *προνοητὴς μερίδος Ἑρμουπόλεως*	Enoch, berger ?	*ὑπὲρ ἐκφορίου*	22 + 3/4 carats	12ᵉ
P. Lond. III 1072 B	idem	Victor, stippourgos, au nom des héritiers d'Amelolos ?	*ὑπὲρ πάκτου ἐμφυτευτικοῦ*	22 + 1/2 carats	12ᵉ
P. Lond. III 1072 C	Kollouthos, *προνοητής*	Pkylios *Πενλαλιν* (?)	*ὑπὲρ ἐκφορίου*	7 + 1/2 carats	12ᵉ
P. Lond. III 1072 D	idem	Victor fils de Georges	*ὑπὲρ ἐκφορίου*	22 + 3/4 carats	12ᵉ
P. Lond. V 1782	Senouthios, *προνοητὴς μερίδος τῶν χρυσικῶν Ἑρμου-*	les héritiers de Daniel	*ὑπὲρ ἐκφορίου*	5 sous d'or	5ᵉ

Références	Qui perçoit l'argent pour l'église épiscopale d'Hermoupolis?	Qui paye?	A quel titre?	Combien?	Pour quelle année de l'indiction?
	πόλεως δι' ἐμοῦ Θεζοζβελίου ...θίου υἱοῦ				
P. Lond. V 1783	Menas, κατόχος καὶ ἀπαιτητής	abba Parharios	ἀπὸ τοῦ πάκτου	3 + 1/2 carats	5e
P. Lond. V 1784	Kollouthos, προνοητὴς μονῆς Ἑρμουπόλεως	maître Leontios	ὑπὲρ ἐκφορίου	22 carats	12e
P. Lond. V 1785	Idem	Eusebios, paysan	ὑπὲρ ἐκφορίου	23 carats	12e
Stud. Pal. III 272	Μηνᾶς ὁ ἀπαιτητής	les héritiers de Phoibammon	ὑπὲρ ἐμφυτευτικοῦ κανόνος	2 sous d'or + 14 + 1/2 carats	7e
Stud. Pal. III 271 A	Joseph, πρεσβύτερος τοῦ ἁγίου Μαρτυρίου Βιουε	apa Eulalios, archimandrite d'Hermoupolis	ὑπὲρ ἐμφυτευτικοῦ πάκτου	11 + 1/2 artabes de blé et 10 carats	?
Stud. Pal. III 271 B	Senouthios, dux et φροντιστὴς τῆς αὐτῆς ἁγίας ἐκκλη-	idem	ὑπὲρ εἰσφορᾶς	?	?

Référence	Qui perçoit l'argent pour l'église épiscopale d'Hermoupolis ?	Qui paye ?	A quel titre ?	Combien ?	Pour quelle année de l'indiction ?
	σίας Ἑρμουπόλεως, par l'intermédiaire de l'abbé Menas, *ἀρχιδιάκονος καὶ διοικητὴς τῆς αὐτῆς ἁγίας ἐκκλησίας*, par l'intermédiaire de Joseph, *πρεσβύτερος τοῦ ἁγίου Μερκουρίου Βωου*				
P. Berl. Inv. 11814	Ioannakios, illustris et *φροντιστὴς τῆς αὐτῆς ἐκκλησίας Ἑρμουπόλεως*, par l'intermédiaire de Kollouthos, *ἀπαιτητὴς μερίδος Ἑρμουπόλεως*	les héritiers de Zacharie, demotès, par l'intermédiaire de Kollouthos, *προνοητής*	*ὑπὲρ ἐμφυτεύματος*	1 sou d'or et 7 carats	1e

D'après ces documents, les propriétés foncières de l'église épiscopale d'Hermoupolis consistaient en lots de dimensions petites ou moyennes, donnés à bail. La superficie ne se laisse pas établir, puisque nous n'avons jamais la garantie que les sommes si soigneusement notées constituent le payement complet. Les fermiers sont des habitants de la ville. Les terres dont il est question sont situées dans la ville ou dans son territoire, comme l'indique le titre des agents auxquels est confiée la perception de la rente : pronoetai ou apaitetai *μερίδος Ἑρμουπόλεως*.

Les autres textes concernant Hermoupolis sont malheureusement isolés. Le plus ancien document a été daté par l'écriture du ɪᴠᵉ siècle : *P. Lond.* V 1832. C'est un fragment d'un contrat de bail de 2 + 1/2 aroures appartenant à une église d'Hermoupolis, probablement à l'église épiscopale. Dans *SB* 9284 (ᴠɪᵉ s.) une église appelée *ἡ ἁγία ἐκκλησία τῶν ἀγορέων* (= *ἀγοραίων*, « des gens du marché ») possède une propriété : *κτῆμα καλούμενον τοῦ Βάνου*. Son économe paye à un cultivateur une avance sur sa rétribution pour le travail d'irrigation. Ce paysan habite la ville d'Hermoupolis ; il est donc probable que la propriété en question se trouve dans les alentours de la ville. Le *P. Strasb.* 186 (ᴠᵉ-ᴠɪᵉ s.) est un contrat de location d'une terre dans le village de Thallou ; mais nous ne savons pas si cette terre appartient à une église ou à un ecclésiastique. De même, *Stud. Pal.* III 49 (ᴠɪᵉ s.) suscite des doutes : le diacre Serenos qui fournit 60 artabes de blé au titre de l'embolè, peut le faire en tant que représentant de son église, mais aussi, pour une raison inconnue, en tant que représentant des paysans. Dans *Stud. Pal.* III 302 (ᴠɪᵉ s.), le pronoetès des « petites églises » fournit à l'économe de la katholikè 715 +1/2 artabes de blé. *Stud. Pal.* III 808 (ᴠɪɪᵉ s.) atteste l'appartenance d'un petit lot de terre à une église *τοῦ ἁγίου Ἀββᾶ Κ( )* que nous ne pouvons pas identifier. Dans une grande liste du début de l'époque arabe (*Crum BM* 1077), certaines églises du nome hermoupolite apparaissent en tant que contribuables ; il s'agit de la katholikè, de l'église de saint Kollouthos, de celle de sainte Marie, de celle de saint Phoibammon, de l'église *τῆς πόλης* et de l'église *τῆς Νοουι( )*. Les sommes payées ne sont pas indiquées par Crum.

Oxyrhynchos

Les textes dont nous disposons pour cette ville ne forment pas de petits ensembles comme ceux du Fayoum et d'Hermoupolis. Ils sont isolés et chronologiquement assez éloignés les uns des autres.

Le plus ancien date de l'an 427 : *P. Oxy*. XVI 1967. C'est un contrat de bail entre l'église épiscopale et un forgeron ; mais l'objet sur lequel le contrat porte est inconnu : il peut s'agir tout aussi bien d'un atelier que d'un lopin de terre.

Un texte de la fin du v[e] siècle (*P. Oxy*. XVI 1871) semble être une pièce de correspondance échangée entre deux clercs responsables du transport du blé par bateaux et par chameaux. Puisque les frais de transport sont soumis à l'évêque pour confirmation, il est probable qu'il s'agit d'affaires de l'église épiscopale.

Les textes les plus intéressants datent du vi[e] siècle. Deux papyrus, *P. Oxy*. XVI 2020 et 2040, nous permettent de nous rendre compte de l'ordre de grandeur des propriétés ecclésiastiques dans le nome oxyrhynchite (1). Le *P. Oxy*. XVI 2020 est un compte des impôts en nature (orge), qui enregistre les payements des différents contribuables. Il est instructif de classer ces contribuables d'après le montant de l'impôt qu'ils payent. S'isole d'abord un groupe de gros contribuables : l'« illustre maison » des Apions avec 3568 artabes ; la maison de Komes, 1965 artabes ; la maison de Ptolemaios, 1653 ; la maison de Ioustos, 1632 ; la sainte église (sans doute l'église épiscopale), 1541. Puis, une chute brusque : les autres contribuables sont beaucoup plus modestes, et l'impôt le plus haut après celui que paye l'église, à savoir l'impôt payé par Theodoulos, se monte à 708 artabes. Le total étant de 15.688 artabes d'orge, l'église livre presque 10% du total. Des proportions analogues apparaissent dans un autre compte fiscal, *P. Oxy*. XVI 2040. Certains contribuables ont été chargés de payements pour la réfection des bains publics ; on peut admettre que leurs contributions correspondent approximativement au degré de leur richesse. En tête, nous retrouvons les Apions, qui payent 8 sous d'or

(1) Telle était aussi l'opinion de Johnson et West, *Byzantine Egypt*, p. 70.

et 15 carats. Viennent ensuite Komes, avec 4 sous d'or et 8 carats ; Ptolemaios, 4 sous d'or et 5 carats ; Ioustos, 4 sous d'or et 2 carats ; l'église, 3 sous d'or et 6 carats. Après l'église, ici aussi, une chute ; Euphemia paye 1 sous d'or et 16 carats ; d'autres payent encore moins. Total : 28 sous d'or et 19 carats. L'église paye environ 11 % du total. Ces deux textes prouvent que l'église épiscopale d'Oxyrhynchos appartient au groupe des grands propriétaires fonciers.

Le *P. Oxy.* XVI 1894 nous apprend que dans le village Sarapionos Chairemonos une église d'Oxyrhynchos, très probablement la katholikè, possède des terres cultivées par des colons qui payent la rente en espèces et en blé. On peut se demander si ce n'est pas le village tout entier qui appartient à l'église, au lieu d'une partie seulement, comme le pense F. Zucker (1).

Un témoignage analogue nous est apporté par le *P. Oxy.* XVI 1900. L'église épiscopale d'Oxyrhynchos possède dans le village Kolotou un *κτῆμα* cultivé par des colons. L'administration de cette propriété nous rappelle celle des domaines des Apions. Les colons de l'église, tout comme ceux des Apions, s'adressent aux agents du propriétaire pour recevoir les pièces de rechange pour les machines d'irrigation. Le *P. Oxy.* XIX 2238 (VIe s.) parle aussi d'un *κτῆμα* de la même église ; le nom de la propriété est disparu à cause d'une lacune.

L'église épiscopale d'Oxyrhynchos a dû posséder des vignobles. Cela ressort, de façon indirecte, de deux textes du Ve siècle qui sont des ordres de livraison de vin : *P. Oxy.* XVI 1950, ordre adressé au pronoètès de l'église d'Apa Philoxenos ; *P. Oxy.* XVI 1951, où apparaît un *οἰνοχειριστής*.

Dans le *P. Oxy.* XVI 1934 (VIe s.), l'économe de l'église de saint Kollouthos fournit du blé au titre de l'embolè aux autorités du village de Talaoo, où se trouvent probablement des terres de cette église. Nous ne savons pas où se trouve l'église elle-même.

Il est impossible de dire avec quelle église il faut mettre en rapport le *P. Oxy.* VIII 1138 (Ve-VIe s.), document attestant le payement d'environ 10 sous d'or au titre des impôts en argent.

(1) *Journal of Egyptian Archaeology* 19 (1933), p. 102.

Aphrodito

Notre documentation pour cette localité commence avec le VIe siècle et continue pendant l'époque arabe ; celle-ci est bien éclairée par les textes grecs et coptes publiés dans *P. Lond.* IV par H. I. Bell et W. E. Crum. Nous avons deux genres de sources : d'un côté, des contrats de bail et des reçus de loyer ; de l'autre côté, des attestations du payement des impôts (ou d'arriérés d'impôts) dans les registres fiscaux dressés dans les bureaux de l'endroit.

En lisant ces textes, on a l'impression que les églises, très nombreuses dans cette localité, possédaient des terres qui étaient en règle données à bail, souvent à des propriétaires assez aisés. Je vais présenter ici ces papyrus, en indiquant, chaque fois que ces données sont fournies, la superficie des parcelles et le montant du loyer ou des impôts. Je n'essaie cependant pas de calculer sur cette base la superficie totale, puisque nous n'avons jamais de chiffres pour une année entière.

Commençons par la katholikè d'Aphrodito, appelée dans nos textes *ἡ ἁγία καθολικὴ καινὴ ἐκκλησία*. Des parcelles de terre appartenant à cette église sont prises à bail par des membres de la famille de l'avocat Flavius Dioscore (1). La superficie des parcelles reste inconnue. Deux fois apparait le chiffre de 2 sous d'or et 4 carats comme une partie du loyer annuel. Le *P. Cairo Masp.* I 67097, recto 9 (VIe s.) mentionne probablement une parcelle de terre appartenant à la même église, à l'occasion de la description d'un terrain vendu : *τὸ γεώργιον τῆς ἁγίας [καθολικῆς? ἐ]κκ̣[λ]η(σίας)*.

L'église d'Euphrosyne, dans le *P. Cairo Masp.* III 67329, 16 (VIe s.), possède 13 1/4 aroures de terre arable. Le *P. Cairo Masp.* II 67150 (VIe s.), cite deux parcelles, toutes deux de près de 6 aroures de terre arable, appartenant à la même église. Nous ne savons pas si les deux parcelles du deuxième papyrus font partie de la propriété mentionnée

(1) *PSI* VIII 936 ; 937 ; *P. Lond.* V 1694 ; 1705 (dans ce dernier cas, je suis convaincue qu'il s'agit d'une propriété de l'église) ; *P. Cairo Masp.* III 67307, avec les restitutions proposées par G. Malz, *The Papyri of Dioscorus. Publications and Emendations*, dans *Studi in onore di Aristide Calderini e Roberto Paribeni*, II (Milano 1957), p. 353-354.

dans le premier, ou s'il faut additionner les chiffres donnés par les deux papyrus.

L'église de Romanos est mentionnée dans un grand registre en tant que contribuable payant toujours la même somme de 1 sou d'or moins 5 carats (*P. Flor.* III 297, VIe s.).

L'église d'Apa Mousaios apparaît trois fois dans le même registre en tant que propriétaire de terre payant 1 sou d'or moins 3 ou 5 carats (*P. Flor.* III 297, lignes 59, 165, 276). Dans le *P. Cairo Masp.* I 67097 recto, 10, on parle d'un *γεώργιον* de cette église, sans en préciser la superficie. L'église a vécu plus d'un siècle : elle apparaît encore en tant que propriétaire de terre dans un registre d'impôts d'époque arabe (*P. Lond.* IV 1419, 785), où elle paye environ 13 sous d'or et 16 artabes de blé.

Le cas de l'église de Hermaios est tout à fait analogue à celui de de l'église d'Apa Mousaios. Elle apparaît à l'époque byzantine (*P. Flor.* III 297, 141 : 1 sou d'or moins 4 carats) et à l'époque arabe (*P. Lond.* IV 1419, 524 : 20 sous d'or et 7 carats, plus une quantité inconnue de blé).

Il en est de même de l'église de la *ἁγία ἀμὰ Μαρία : P. Flor.* III 297, lignes 92 et 242 (1 sou d'or moins 5 carats) ; *P. Lond.* IV 1419, ligne 533 (10 sous d'or et 13 carats) ; ligne 833 (presque 4 carats, plus environ 14 artabes de blé). A vrai dire, dans le *P. Lond.* IV 1419 il est question de l'église de la *ἁγία Μαρία* ou de la *ἁγία Μαρία τῆς κώμης*, mais puisque dans le même *P. Lond.* IV 1419 apparaît séparément l'église de la Theotokos, je crois que nous avons le droit d'identifier l'église de la *ἁγία Μαρία* avec celle de la *ἁγία ἀμὰ Μαρία* (1).

Église d'Apollos : 1 sou d'or moins 5 carats (*P. Flor.* III 297, 201).

Église *νοτίνη* (existant au moins depuis le milieu du VIe siècle, voir *P. Cairo Masp.* III 67283, II, 5) : 18 sous d'or et 2 carats (*P. Lond.*

(1) L'église de la *ἁγία Μαρία* mentionnée dans le *P. Cairo Masp.* I 67066 (VIe s.) est peut-être la même église. J. Maspero, sur la base d'un papyrus copte d'Aphrodito, proposait de la situer à Antaioupolis. Mais le vocable de la *ἁγία Μαρία* est des plus banals, et rien ne nous oblige d'aller chercher aussi loin qu'à Antaioupolis. Dans le *P. Cairo Masp.* I 67066, il s'agit du bail d'une parcelle de terre située à Aphrodito et appartenant à l'église en question.

IV 1419, lignes 526-527) ; 1 sou d'or et 20 carats, plus une quantité inconnue de blé (*ibid.*, lignes 1076-1079). La même église apparaît aussi dans deux listes de l'embolè : *P. Lond.* IV 1432, 15 ; 1471.

Église de saint Pinoutios : 10 sous d'or et 13 carats (*P. Lond.* IV 1444 verso, 11 ; *P. Lond.* IV 1419, 544).

Église des Apôtres (existant au moins depuis le milieu du VIe siècle : voir *P. Cairo Masp.* III 67283, II, 3) : 5 sous d'or et 21 carats, plus 7 artabes de blé (*P. Lond.* IV 1419, 528).

Église de l'Archange : 10 sous d'or et 3 carats, plus 12 + 1/2 artabes de blé (*P.Lond.* IV 1419, 548).

Église de saint Marc : 6 sous d'or et 19 carats, plus 8 artabes de blé (*P. Lond.* IV 1419, 556).

Église de saint Jean : 6 sous d'or et 23 carats (*P. Lond.* IV 1419, 551).

Église de saint Victor (existant au moins depuis le milieu du VIe siècle : voir *P. Cairo Masp.* III 67283, II, 8) : 2 sous d'or et 16 carats (*P. Lond.* IV 1419, 562).

Église de Théodore (?) : *P. Lond.* IV 1419, 75.

Église de la Theotokos : 1 sou d'or (*P. Lond.* IV 1419, 530).

Il existe en outre des textes où il est difficile d'établir s'il est question d'une église ou d'un monastère.

***

Peut-on tirer de ces textes quelques constatations de caractère plus général ?

Certes, notre documentation n'est pas encourageante, car sa richesse est illusoire. Les documents sont pour la plupart isolés, et les quelques dossiers que nous pouvons constituer sont trop incomplets. Les textes qui nous permettent d'établir l'ordre de grandeur des propriétés foncières d'une église, sont tout à fait exceptionnels. Cependant, pour pauvres qu'elles soient, nos sources peuvent, dans leur ensemble, nous apprendre quelque chose d'intéressant sur le type d'exploitation et sur le type des rapports qui existent entre l'administration ecclésiastique et ceux qui cultivaient la terre.

En Égypte, de même que dans d'autres pays de la chrétienté, les églises possèdent de grandes richesses foncières, non inférieures à celles

des monastères (1). L'ensemble des documents que nous avons analysés est confirmé par le témoignage d'une source d'un autre type, née en Égypte : le témoignage de la collection canonique attribuée à saint Athanase. Il est significatif que le Pseudo-Athanase trouve nécessaire d'inclure dans ses canons des préceptes concernant les paysans qui travaillent sur les terres des églises (canon 21), et qu'il ordonne aux économes de tenir compte systématiquement des rentes (le texte copte emploie ici le terme technique *phoros*) et des semences dont ils disposent (canon 61, version copte).

Les terres des églises, en Égypte, ne forment pas des blocs d'un tenant, mais sont d'habitude éparpillées en un grand nombre de parcelles petites ou moyennes, dans plusieurs villages. Ce fait est lié aux origines des biens fonciers ecclésiastiques en Égypte — origines dont il a été question plus haut. Rappelons d'ailleurs que les grandes propriétés laïques en Égypte, quoique beaucoup plus unifiées, ne forment pas non plus de vastes territoires compacts, tels que nous les voyons dans d'autres pays de la Méditerranée à la même époque.

Nous avons l'impression que la richesse foncière de l'église épiscopale est supérieure à celle de toute autre église du diocèse. Il n'est cependant pas exclu que cette impression soit due au hasard de la conservation des textes : souvenons-nous que la plupart de nos sources grecques proviennent des villes (Hermoupolis la Grande, Oxyrhynchos, Arsinoe).

Les propriétés foncières des églises sont situées normalement à l'intérieur de leurs diocèses respectifs. Les seules exceptions certaines concernent l'église patriarcale d'Alexandrie (2). En dehors de ce cas, il faut peut-être tenir compte de celui de l'église de Tentyra mentionnée dans le *P. Cairo Masp.* III 67298. Ce contrat de bail emphytéotique passé entre l'église de Tentyra et un certain Senouthios ne précise pas

(1) Mon opinion diffère de celle de A. Steinwenter (*Aus dem kirchlichen Vermögensrechte der Papyri*, p. 15-16). Ce savant a soutenu que les loyers des maisons appartenant à l'Église avaient pour celle-ci plus d'importance que les revenus de la terre.

(2) *SB* 9527 (vie/ve s.), une plainte *παρὰ Αὐρηλίου Τιμοθέου προνοουμένου τῶ[ν προσόδων] τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας τῶν Ἀλεξανδρέ[ων ὑπὸ τὸν θεοσεβέ]στατον Θεόφιλον ἀρχιεπίσκοπον γεουχούσης ἐ[ν Ἀρσινοΐτῃ]*. Pour une époque postérieure (seconde moitié du viiie siècle), cf. la *Hist. Patr.*, Michael I, *PO*, V, p. 94.

où se trouve la parcelle louée. S'appuyant sur le fait que le document a été trouvé parmi les papiers de Flavius Dioscore, l'avocat d'Aphrodito bien connu, qui pendant une certaine période a exercé ses fonctions à Antinoe, J. Maspero, l'éditeur du texte, a proposé de voir en Senouthios un habitant d'Antinoe et de placer par conséquent le fonds en question dans le voisinage de cette ville. Ce raisonnement est probable, mais non pas sûr.

Si les terres de l'église épiscopale aussi bien que des autres églises de la métropole sont situées dans différents villages du nome, j'ai l'impression que les églises des villages avaient leurs terres sur place ; cela est bien compréhensible, si l'on songe à l'origine des biens fonciers ecclésiastiques.

L'existence d'un grand nombre de parcelles isolées favorisait des formes de gestion indirectes : les églises donnaient leurs terres à bail à des gens libres, qui étaient parfois même assez aisés (1), ou bien elles les faisaient cultiver par des colons, des *enapographoi* (2). La gestion indirecte était indiscutablement prépondérante. Nous avons vu cependant que dans certains cas les églises géraient leurs propriétés foncières de façon directe, par leurs agents.

Quelle était la proportion entre les fermiers et les colons? Il est impossible de répondre à cette question. Nous possédons bien plus de documents concernant les fermiers, mais rien ne nous garantit que cette proportion correspond à la réalité.

(1) Un démotès dans le *P. Berl.* Inv. 11814 (sur la signification du terme démotès et sur la position sociale des démotai, voir mon article *Les factions du cirque et les biens ecclésiastiques dans un papyrus égyptien*, Byzantion 39 (1969), p. 192-198, où le *P. Berl.* Inv. 11814 est publié). Un archisymmachos d'Hermoupolis dans *Stud. Pal.* III 271 A. La famille de Flavius Dioscore d'Aphrodito et Dioscore lui-même dans les textes provenant d'Aphrodito. Un komès et ekdikos dans *PRG* III 43 (VIe s.). Senoutès « clarissimus » dans le *P. Cairo Masp.* III 67298.

(2) *P. Oxy.* XVI 1900 (VIe s.) ; 1894 (VIe s.) ; *P. Berl. Zill.* 8 (VIIe s.). — Dans *BGU* II 669 (byz.) apparaît un *παῖς τῆς ἁγίας ἐκκλησίας* d'Hermonthis, qui a installé illégalement une machine d'irrigation près d'une citerne d'un particulier. Cet esclave de l'église a-t-il reçu un lopin de terre à cultiver? Ou bien, comme Stephanos, esclave de la Theotokos, dans *Stud. Pal.* VIII 1134 et 1135, est-il un administrateur ou un employé de l'administration des biens ecclésiastiques?

Les colons des églises n'étaient pas nécessairement des gens très pauvres. Il vaut la peine, à ce propos, de citer en entier le canon 21 du Pseudo-Athanase (version arabe) : « The husbandmen of the church shall be more holy than other husbandmen, like men of God. Their hire-labourers shall be given their hire by one measure, nor shall their beasts of burden be separated from the beasts of burden of the hire-labourers. They shall not leave a beast untended, so that it stray and go about in strange pastures. The hire-labourers shall perform the work of their husbandmen diligently and with their whole heart, as children. They shall not ill treat their beasts of burden nor cry out upon them with hard words which go forth from their mouths. » Si un homme d'Église s'est préoccupé d'établir quels devaient être les rapports entre les colons d'une église et leurs ouvriers agricoles, il faut admettre que l'emploi d'ouvriers agricoles par les colons était un phénomène normal.

Que la propriété foncière des églises en Égypte ait connu une évolution au cours des siècles, c'est certain, mais ce ne sont pas les papyrus qui le montrent (1). Nos textes sont trop rares pour les IVe et Ve siècles ; la documentation devient plus abondante à partir du VIe siècle, mais pas assez pour nous permettre de saisir le développement des biens fonciers ecclésiastiques au temps de la domination byzantine. Force nous est cependant de penser que le patrimoine ecclésiastique a dû s'accroître très considérablement, car nous savons que les églises continuaient de recevoir des donations de terres de la part des fidèles et que, d'autre part, elles ne vendaient leurs terres qu'exceptionnellement. A la veille de la conquête arabe, les églises étaient probablement partout parmi les plus grands propriétaires fonciers, et dans quelques localités même les plus grands. D'autre part, il ne faut pas oublier que les possibilités économiques de l'Église dans son ensemble ont dû être gravement limitées par l'augmentation consi-

(1) Sur ce point, après l'examen de tous ces matériaux, je suis plus pessimiste que R. Rémondon, *L'Égypte au 5e siècle de notre ère. Les sources papyrologiques et leurs problèmes*, dans *Atti dell'XI Congresso Internazionale di Papirologia* (Milano 1966), p. 145-146.

dérable du nombre des églises et d'autres institutions religieuses vivant du patrimoine ecclésiastique.

La domination arabe, avec le temps, a dû entraîner une diminution de la propriété foncière ecclésiastique. Les persécutions, la pression fiscale, les demandes réitérées de contributions ont dû provoquer un appauvrissement lent mais constant de l'Église. En liaison avec ce processus, s'est produit un changement total de l'attitude de l'Église à l'égard de la propriété foncière. Il est clairement attesté par le canon 86 de la collection dite les Canons de saint Basile (1). A propos des donations « mortis causa », ce canon se prononce contre les donations de biens fonciers. Si quelqu'un, sur le lit de mort, veut donner son avoir à l'Église, l'évêque ou l'économe doivent l'accepter dans les cas où il consiste en or, vêtements, cuivre, froment ; ils ne doivent pas l'accepter, par contre, lorsqu'il s'agit de quelque chose sur quoi pèse l'impôt foncier. « Die Kirche darf Derartiges nicht besitzen, sondern jeder König, Fürst und Beamte muss der Kirche unterworfen sein. [...] Die Kirche aber ist der Tempel des lebendigen Gottes ; daher muss sie grundsteuerfrei sein. Der Priester soll den Zehnten vom Altare nehmen, aber nicht der Knecht anderer sein, denn der Herr verordnete für den, welcher das Evangelium predigt, dass er vom Evangelium den Zehnten erhalte. Der Kleriker soll überhaupt keine Frone leisten : er soll keinen Vorwand gegen sie geben. Der Kleriker soll keinem Menschen unterstehn, so wenig wie der Ökonom, damit er nicht chikaniert und in seiner Würde von einem, der unter ihm steht, erniedrigt werde ».

La dernière partie de ce canon montre bien quelle était l'origine de la répulsion que l'Église manifeste à cette époque à l'égard des biens fonciers. Dans une situation qui allait toujours se détériorant, il était incommode pour l'Église de posséder de la terre.

Le même phénomène devait se produire plusieurs siècles plus tard, dans le territoire de l'ancien empire byzantin soumis aux Turcs. Ici aussi l'Église, qui auparavant possédait indiscutablement beaucoup de terres, les a perdues peu à peu et a dû chercher d'autres sources de revenus.

(1) Riedel, *Kirchenrechtsquellen*, p. 270.

CHAPITRE II

LES MAISONS ET LES ATELIERS ARTISANAUX APPARTENANT AUX ÉGLISES

Il y a d'autres sources de revenus ecclésiastiques : la propriété de maisons et d'ateliers artisanaux, et — source assurément beaucoup moins importante — la propriété de bateaux.

Signalons à ce propos un fait attesté par l'*Histoire des Patriarches Coptes* et qui, s'il ne se rapporte pas à une église de la chora égyptienne, jette cependant de la lumière sur les habitudes de l'époque. A la fin du VIIe siècle, le patriarche jacobite d'Égypte, Jean, acheva la reconstruction de l'église de saint Marc à Alexandrie ; afin d'assurer l'entretien de cette église et le payement de son personnel considérable, il acheta pour elle des maisons à Alexandrie et en Égypte, dans la région du lac Mareotis, et fit construire pour elle un moulin destiné à moudre du blé pour la production de biscuits, un pressoir pour l'huile de lin et plusieurs maisons [1].

Les papyrus montrent que les églises de la chora égyptienne possédaient des sources de revenus de même nature que celles dont le pa-

(1) *Hist. Patr.*, *PO*, V, p. 18. Remarquons à cette occasion que l'église patriarcale d'Alexandrie possédait beaucoup de maisons, dont elle tirait un revenu considérable. Quand le patriarche Michel III (IXe siècle) dut payer à l'État une importante contribution, le clergé d'Alexandrie accepta qu'il vendit des maisons pour se procurer l'argent nécessaire. Pour compenser la perte que cette vente entraînerait dans le budget du clergé d'Alexandrie, le patriarche promit en son nom et au nom de ses successeurs que le clergé d'Alexandrie recevrait tous les ans 1000 dinars. (*Hist. Patr.*, II, 2, p. 109.) Cet engagement devait par la suite se révéler difficile à réaliser. — La participation de l'église d'Alexandrie à l'industrie ressort clairement de la *Vie* de saint Jean l'Aumônier (VIIe siècle). Elle a fait l'objet d'une recherche détaillée : G. R. Monks, *The Church of Alexandria and the City's Economic Life in the Sixth Century*, Speculum, 38 (1953), p. 349-362.

triarche Jean dota l'église de saint Marc à Alexandrie. Notons cependant que nous ne connaissons pas de cas où une église de la chora apparaîtrait en tant que propriétaire de maisons ou d'ateliers situés hors de son diocèse. Il est probable que des cas pareils n'ont effectivement pas eu lieu. On peut supposer que seul le patriarche d'Alexandrie avait les moyens pour acheter et — chose plus difficile — pour administrer des biens de cette sorte hors de son diocèse (1).

Nous n'avons pas non plus de textes témoignant d'un achat d'une maison ou d'un atelier par une église de la chora. Des cas de ce genre devaient se produire, mais il est probable qu'ils étaient très rares. Les évêques de la chora avaient des ressources beaucoup plus modestes que leur collègue et chef, le patriarche.

Les donations pieuses étaient la voie principale par laquelle les églises de la chora égyptienne entraient en possession de maisons ou d'ateliers. Nous en trouvons deux exemples : le *P. Gronin.* 10 (IVe s.) et le *P. Oxy.* XVI 1901 (VIe s.), dans les deux cas, des donations faites sur le lit de mort.

Une grande partie de notre documentation sur les maisons appartenant aux églises de la chora, provient d'Arsinoe et date probablement du début de l'époque arabe (2). Sauf pour *Stud. Pal.* VIII 881, elle est constituée par des quittances de payement de loyer délivrées aux locataires. Elles mentionnent de petites sommes, oscillant entre un carat et un sou d'or. Les loyers sont payés en deux échéances. Plus d'une fois, les quittances précisent que la première échéance va du début de Pharmouthi (27 mars) jusqu'à la fin de Thoth (27-28 septembre). Nous remarquons parfois de considérables retards dans le payement (trois ans de retard dans *Stud. Pal.* VIII 802 ; 12 ans dans *BGU* II 682). Parmi les locataires apparaissent, outre des artisans, des membres du clergé : des diacres, des presbytres, un psaltes. Les mai-

(1) Que le patriarche d'Alexandrie ait eu cette possibilité, est confirmé par un témoignage papyrologique : *Stud. Pal.* VIII 763 atteste que dans une localité inconnue de la chora, au ve siècle, l'archevêque, c'est-à-dire le patriarche, possédait un *καπήλιον*, dont le loyer était perçu par un enoikologos.

(2) *Stud. Pal.* VIII 788 ; 794 ; 801 ; 802 ; 845 ; 872 ; 876 ; 879 ; 881 ; *Stud. Pal.* III 266 ; 269 ; *BGU* I 47 ; 173 ; *BGU* II 677 ; 680 ; 682.

sons dont il est question appartiennent à neuf églises différentes. L'église mentionnée le plus souvent est la *ἁγία μεγάλη ἐκκλησία*, qui est certainement l'église épiscopale d'Arsinoe. Les loyers sont collectés le plus souvent, par des diacres, quelquefois par des presbytres, dans deux cas par des collecteurs spécialisés, des enoikologoi (1), et dans un cas par une personne qui nous donne son nom, mais pas son titre.

Ces quittances n'acquièrent pour nous toute leur signification qu'à la lumière de *Stud. Pal.* VIII 881, qui nous apprend qu'un presbytre-enoikologos a versé à la caisse 40 sous d'or et 2 1/4 carats *ἀπὸ μέρους ἐνοικίου τῶ(ν) Μαρτ(ύρων) καὶ Μ[..]ν τοῦ .[ ]λα* (2). Deux églises tirent à elles seules plus de 40 sous d'or de loyer de l'ensemble de leurs maisons. Si on tient compte que cette somme a été constituée par des payements variant entre 1 carat et 1 sou d'or, on devra constater que les églises d'Arsinoe possédaient un très grand nombre de maisons.

Les données provenant d'autres villes sont incomparablement plus pauvres. Pour Hermoupolis, nous disposons d'une quittance de loyer du même type que celles d'Arsinoe (*Stud. Pal.* III 312, du VIe-VIIe siècle) et de deux contrats de location du VIe siècle (*P. Flor.* I 73 ; *P. Strasb.* 273, qui concerne probablement une maison située hors de la ville). Dans *P. Flor.* I 73, l'église est représentée par son économe.

A Oxyrhynchos, l'appartenance de maisons à l'Église est attestée par *PSI* I 75 (VIe s. ?) ; à Antinoe, par *PSI* XII 1239, 11 (Ve s.).

D'autres quittances de loyer concernent des localités inconnues : *SB* 5946 et *PRG* V 46, 3. Toutes deux sont d'époque arabe ; la première est rédigée par un économe, la deuxième par un sous-diacre (3).

(1) Il n'est pas exclu que les diacres et les presbytres qui ont délivré une partie de ces quittances aient porté, eux aussi, le titre d'enoikologos : ils ont pu l'omettre dans ces quittances pour faire plus vite.

(2) Je ne saurais proposer une restitution acceptable. Ce qui est certain et qui importe pour nos considérations, c'est qu'il ne s'agit pas de la *μεγάλη ἐκκλησία*, mais d'une autre église.

(3) J'hésite à ajouter à ce groupe *Stud. Pal.* III 411 (VIIe s.), étant donné le mauvais état de conservation. Il est cependant possible qu'il s'agisse ici d'une propriété ecclésiastique.

Peut-être faut-il verser au même dossier le *P. Strasb.* 15 (v^e/vi^e s.) (1). C'est une quittance attestant le payement du loyer par un locataire (qui est un presbytre) pour une *ἔπαυλις* (une ferme). Cette ferme appartient ou appartenait autrefois à une moniale, Symphonia ; en tout cas, celle-ci a le droit de disposer des revenus de la maison (c'est sur son ordre qu'on destine une partie de l'argent perçu à l'extinction d'une dette). Nous connaissons des cas où une moniale possède des biens immobiliers ; mais dans le cas en question, le fait que la quittance est rédigée par un enoikologos qui est sous-diacre, nous amène à supposer que la maison, après avoir appartenu à Symphonia, est devenue propriété de l'église, et que celle-ci a respecté les dispositions de l'ancienne propriétaire.

Parfois aussi, les églises possédaient des ateliers artisanaux. Ils apparaissent assez rarement dans les papyrus, plus rarement que les maisons ; je soupçonne que ces proportions correspondent aux proportions réelles.

Les *P. Berl.* Inv. 11821 (ve s.) et 11820 (vi^e s.) (2) sont des quittances de loyer d'une boulangerie, signées par des évêques de villes inconnues, et délivrées à des boulangers.

Le *P. Alex.* 32 (ve s.) est un contrat de bail d'une boulangerie : *τὸ ὑπάρχον τῇ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ καθαρουργῖον σὺν μυλῶσι δυσί*, etc. Le locataire se dit *καθαρουργὸς τὸ ἐπιτήδευμα*. Nous ignorons la provenance de ce texte. Dans le cas des *P. Berl.* Inv. 11821 et 11820 aussi bien que dans celui du *P. Alex.* 32, l'église ne gère pas directement ses ateliers, mais les loue à des artisans pour en tirer un revenu net.

Le *P. Antin.* III 196 (vi^e-viie s.) est moins clair. C'est un ordre émanant d'une église, représentée par un diacre. Cet ordre est destiné au boulanger (*καθαρουργός*) Papnouthios. Celui-ci doit donner, à titre de synetheia (gratification), 40 pains blancs à un meizon et au char-

(1) Sur ce papyrus, voir H. Cadell, *Papyrologica*, Chron. d'Ég. 42 (1967), p. 195-201.

(2) Publiés par moi dans l'article *L'Église dans la chora égyptienne et les artisans*, Aegyptus 48 (1968), p. 130-138.

tularius d'un haut fonctionnaire. Nous ignorons les raisons pour lesquelles l'église paye la synetheia de ces personnages qui ne sont pas à son service. Mais cette question n'a pas d'importance ici. Il nous intéresserait plutôt de savoir quels sont les rapports entre ce boulanger et l'église. Est-ce que Papnouthios gère une boulangerie pour le compte de l'église? C'est parfaitement possible. Mais il est tout aussi possible qu'il soit un artisan indépendant et que l'évêque ait chez lui un « compte ouvert », qu'il règle périodiquement.

Dans *Stud. Pal.* VIII 973 (= *Stud. Pal.* XX 168) (VIe s.) et *Stud. Pal.* VIII 1208 (VIIe/VIIIe s.) — deux papyrus provenant d'Arsinoe — nous rencontrons des *σιλιγνιάριοι* (boulangers spécialisés à produire du pain blanc) *τοῦ ἁγίου Δωροθέου*. Sont-ils des boulangers au service de l'église de saint Dorotheos, ou bien des boulangers habitant près de cette église? En effet, il arrive fréquemment qu'on se serve du nom d'une église pour indiquer l'emplacement d'une maison ou d'un atelier. Le premier de ces deux papyrus provient d'un dossier relatif à des contrôleurs des magasins publics pour le blé et témoigne d'un travail effectué pour l'État. Mais cela n'exclut pas la première hypothèse : en effet, une boulangerie appartenant à une église pouvait fort bien être soumise au contrôle de l'État et être tenue de cuire du pain pour les besoins publics [1].

Les églises ont dû sans doute avoir un intérêt particulier aux boulangeries. Il leur fallait en effet non seulement couvrir les besoins de leur personnel, mais aussi disposer de grandes quantités de pain pour pouvoir les distribuer aux pauvres. Il semblerait donc naturel de supposer qu'elles géraient directement, par leurs représentants, tou-

(1) Dans cette liste de textes concernant les rapports entre les églises et les boulangeries, je n'inclus pas un petit dossier relatif à l'activité d'Élie, *διάκονος καὶ ἀρτοπράτης*, et de Paeitos, *ἀρτοπράτης*, qui se compose des textes suivants : *Stud. Pal.* III 209-236 ; *Stud. Pal.* XX 191 ; 253 ; 272 ; *PRG* V 46, 5. J'ai eu l'occasion de parler de ce dossier, qui date de l'époque arabe en Égypte, dans l'article *Deux papyrus concernant les grands domaines byzantins*, p. 355. Dans ce dossier il s'agit d'un travail exécuté, sinon dans des ateliers appartenant à l'État, du moins, en grande partie, sur commandes de l'administration locale. Les ecclésiastiques, dans ce cas, ne représentent pas l'Église, mais agissent pour leur compte.

tes les boulangeries qu'elles possédaient, afin de disposer librement de toute la production de celles-ci. Les *P. Berl.* Inv. 11821 et 11820 et le *P. Alex.* 32 prouvent qu'il n'en était pas toujours ainsi. Ils sont par là d'autant plus intéressants.

Une inscription d'époque byzantine (1) parle d'un *χαλκευτικὸν ἐργαστήριον* construit par Joseph, évêque d'une ville inconnue. Une église a donc pu avoir un intérêt à posséder un atelier métallurgique. Peut-on reconnaître une situation analogue dans le *P. Oxy.* XVI 1967 (Ve s.)? Un *σιδηροχαλκεύς* s'adresse à l'évêque pour prendre à bail quelque propriété. Nous ne savons pas de quoi il s'agit, puisque nous n'avons que le début du texte. Peut-être s'agit-il d'un atelier ; mais il est tout aussi possible que l'artisan en question prenne à bail un lopin de terre.

Il existe en outre un document attestant probablement l'appartenance d'un atelier de poterie à une église du Fayoum, le *Stud. Pal.* III 104 (VIe s.) :
[ἔσχον καὶ ἐπληρώθην ἐγὼ . . . παρὰ σοῦ Κολ]λούθου του [— —| *οἰκονόμου τῆς ἁγ]ίας Θέκλης ἐκ* ṭ[— — | — —] *εἰς λόγον τοῦ ὑμετέρου κουφοκεραμο[υργείου* — — . Suivent la date et le chiffre de 6 artabes de blé et de 8 sous d'or.

En somme, tout comme l'église patriarcale d'Alexandrie, qui a été mentionnée au début de ce chapitre, les églises de la chora égyptienne avaient, elles aussi, intérêt à posséder des ateliers artisanaux. Cela est d'autant plus compréhensible que la propriété d'ateliers n'exigeait pas une administration compliquée. Ajoutons que ce comportement de l'Église s'insérait parfaitement dans les traditions de l'artisanat antique. En effet, dans l'antiquité, les ateliers artisanaux, avant tout pour les métiers qui avaient besoin d'un local spacieux et d'installations coûteuses, appartenaient assez souvent à des gens riches ou à des institutions telles que les sanctuaires ou les municipalités,

(1) Publiée par F. E. Heichelheim dans le *Journal of Egyptian Archaeology* 30 (1944), p. 76, et corrigée par W. R. Chalmers dans la même revue, 42 (1956), p. 122-123. U. Wilcken a proposé de dater cette inscription du 1er octobre 621, en se fondant sur l'absence du nom de l'empereur dans la date — absence qui s'expliquerait facilement par la domination perse.

qui les donnaient à bail à des artisans dépourvus d'atelier, en s'assurant ainsi un revenu important.

Les bateaux appartenant à une église et servant surtout pour les besoins intérieurs de celle-ci, pouvaient transporter aussi des personnes étrangères ou des biens pour le compte d'autrui ; ils pouvaient ainsi fournir à l'église des revenus modestes, mais non négligeables. Que ce procédé ait été effectivement pratiqué, est prouvé par deux textes. Dans une lettre privée du IVe siècle, *PRG* III 6, il est question de marchandises transportées par les *ναῦται ἐκκλησίας*. W. *Chrest.* 434 (fin du IVe siècle) parle d'un bateau qui appartient à l'église d'Alexandrie et qui transporte le blé de l'embolè provenant du nome hermoupolite. Or, ce service, nous le savons par ailleurs, était rétribué par l'État.

Les bateaux qu'une église possédait pouvaient avoir été construits ou achetés par elle, mais pouvaient aussi provenir de donations pieuses, ainsi que le montre un récit hagiographique [1].

(1) Till, *Koptische Heiligen- und Märtyrerlegenden*, II, p. 5-27.

CHAPITRE III

LES OBLATIONS

Les églises disposaient d'une autre source importante de revenus : les dons en argent ou en nature que les fidèles leur faisaient en diverses occasions et pour diverses raisons. Dans ce chapitre, nous allons examiner les témoignages que nous possédons à ce sujet pour l'Égypte ; nous essayerons d'établir quelles étaient les occasions et les raisons de ces offrandes et dans quelle mesure les différentes couches sociales y contribuaient. L'étude de l'emploi que l'Église faisait de ces offrandes est réservée au chapitre suivant.

Les offrandes dont il est question dans les textes provenant d'Égypte consistent le plus souvent en produits de la terre : en premier lieu, le blé et le pain, ensuite, très souvent, l'huile et le vin ; plus rarement, les fruits (raisins, pommes, etc.), les légumes, le lait, le fromage, le miel, la laine brute (1). On offrait aussi de l'argent, des vases en métal précieux, des esclaves (2) et des animaux (3). L'Église était prête à accepter de la part des gens pauvres même des dons très modestes, ainsi que le montre le canon 84 (version arabe) du Pseudo-Athanase : « What then shall we do with that which we have, if we make not God a sharer in what we have? And if there be one poor like Elias' widow or sick like the lame man who received alms, he shall be held as one that maketh offering for himself unto God. And be that which he offereth small, yet shall it be a remembrance of himself. For not he

(1) Canons d'Hippolyte, no 36 (éd. Coquin, p. 410-411) ; Canons de Clément, no. 25 (Riedel, *Kirchenrechtsquellen*, p. 170) ; *Crum Ep.* 379. Cf. Th. Scherman, *Ägyptische Abendmahlliturgien des ersten Jahrtausends* (Paderborn 1912), p. 50-52, 95.

(2) Drescher, *Apa Mena. A Selection of Coptic Texts*, p. 114-116.

(3) Canons du Pseudo-Athanase, no. 63.

only is remembered that giveth gold to the sanctuary, but he that giveth an earthen cup or bread or a little wine or a water-vessel or that filleth the water tank as a gift ; the same shall God remember as him that giveth according to his means much riches. »

Dans quelques textes de droit canon on demande au clergé de rejeter les offrandes apportées par des gens dont le genre de vie laisse à désirer. Une collection canonique du ve siècle dit : « Oblationes dissidentium fratrum neque in sacrario neque in gazophylacio recipiantur » (1). Un canon du Pseudo-Basile (2) dit que si des laïcs entretiennent des rapports d'inimitié entre eux, le clerc ne doit pas leur donner « les mystères » (l'eucharistie), ni accepter d'eux aucune offrande, jusqu'à ce qu'ils se réconcilient.

Il ne faut cependant pas se faire d'illusions sur l'observance de ces préceptes : sauf dans les cas scandaleux, le clergé acceptait probablement en pratique chaque offrande, sans se soucier des qualités morales de celui qui la faisait.

Les offrandes sont désignées dans nos textes le plus souvent par le terme *προσφορά*. Ce terme a plusieurs significations : il signifie ou bien la messe, ou bien l'offrande faite à une église ou à un monastère pour la messe, et, par extension, toute sorte de don pieux (3). Cet éventail sémantique s'explique par les liens étroits entre les offrandes et la messe. Pour les gens de cette époque, il va de soi que chaque chrétien doit apporter son offrande à l'église. C'est un devoir, mais aussi un privilège du chrétien. Le nouveau baptisé présente l'offrande pour la première fois le jour de son baptême (4).

(1) *Les Statuta ecclesiae antiqua*, éd. Ch. Munier (Paris 1960), p. 88, canon 49.

(2) Canon 91 (Riedel, *Kirchenrechtsquellen*, p. 271). Dans le même sens, le canon 87 du Pseudo-Athanase. La même attitude s'exprime dans un épisode de la *Vie* arabe de saint Pisenthios, éd. De Lacy O'Leary, p. 406.

(3) Cf. le commentaire au *P. Oxy.* XVI 1898, 23. Dans ce document, le mot prosphora désigne un don fait par une famille de riches propriétaires à un hôpital ; il a donc, ici, une signification très large. Voir aussi le commentaire de C. J. Kraemer au *P. Nessana* 79, p. 227.

(4) *Die Kirchenordnung Hippolyts*, éd. Till-Leipoldt, p. 17, canon 45 ; B. Botte, *La Tradition apostolique de St. Hippolyte. Essai de reconstruction*, Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 39 (Münster 1963), p. 44-45.

Une prophétie « post eventum » prédisant la conquête arabe et les malheurs qui devaient s'ensuivre, montre clairement que la messe était impossible sans les offrandes des fidèles : « beaucoup d'églises seront privées de sacrifices le samedi et le saint jour du dimanche, parce que les aumônes, les dons votifs, les offrandes pour la messe [*karabin*], le vin auront disparu de sur la terre par la suite des taxes » (1).

La coutume d'apporter du pain, du vin ou d'autres produits agricoles pour les présenter au prêtre au début de la messe, remonte aux origines du christianisme. En Égypte, elle est restée en vigueur plus longtemps qu'ailleurs (par exemple, plus longtemps qu'à Byzance (2)). Encore à la fin des années vingt du XXe siècle, lorsque C. Kopp faisait son enquête sur les croyances et les sacrements des Coptes, certains vieillards pieux offraient pour la messe du blé et du vin (3).

Il semble que ces offrandes étaient moralement obligatoires ; cependant la quantité de ce qu'il fallait offrir était laissée à la discrétion des fidèles.

Dans l'Église antique, le pain et le vin nécessaires à l'eucharistie étaient pris entre les oblations des fidèles. Telle est la situation à la fin du IVe siècle, lorsque Théophile, patriarche d'Alexandrie, écrit (4) : *τὰ προσφερόμενα εἰς λόγον θυσίας, μετὰ τὰ ἀναλισκόμενα εἰς τὴν τῶν μυστηρίων χρείαν, οἱ κληρικοὶ διανειμάσθωσαν καὶ μήτε κατηχούμενος ἐκ τούτων ἐσθιέτω ἢ πινέτω, ἀλλὰ μᾶλλον οἱ κληρικοὶ καὶ*

(1) A. Périer, *Lettre de Pisuntios, évêque de Qeft, à ses fidèles*, Revue de l'Orient chrétien 9 [19] (1914), p. 317. Ce texte n'a pas été écrit par Pisenthios, à qui il est attribué ; il a été composé au VIIIe ou au IXe siècle, cf. G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, I, p. 279-280. J'ai légèrement modifié la traduction du passage cité de la « lettre de Pisuntios » d'après les indications que j'ai obtenues de Monsieur Gérard Troupeau. Je saisis cette occasion pour le remercier vivement de son aide d'arabisant. Il a bien voulu contrôler pour moi la traduction de quelques passages de textes arabes qui étaient pour moi particulièrement importants.

(2) Voir Herman, *Die kirchlichen Einkünfte des Niederklerus*, p. 429-430. À Byzance, ces oblations ont continué à exister pendant des siècles, mais sans avoir désormais aucune importance économique.

(3) C. Kopp, *Glaube und Sakramente der koptischen Kirche*, Orientalia Christiana 25 (Roma 1932), p. 120-121.

(4) Canon 7, *PG*, 65, col. 41.

οἱ σὺν αὐτοῖς πιστοὶ ἀδελφοί. « Ce qui restera des offrandes faites pour le sacrifice après qu'on en aura consommé une partie pour les mystères, les clercs le partageront entre eux. Aucun catéchumène n'en mangera ni n'en boira. Ce sont les clercs et les fidèles qui sont avec eux qui doivent le manger et le boire. »

A un moment que je ne saurais dater exactement, mais en tout cas antérieur à la composition des canons du Pseudo-Athanase, on décida que le pain eucharistique devait être cuit par des gens au service de l'église (1), dans un four lié à celle-ci. Mais ce pain était fait avec le blé apporté par les fidèles.

M. Krause (2) a cru pouvoir affirmer, sur la base de *Crum Copt. Ostr.* 90, que les pains destinés à l'eucharistie étaient soumis à l'examen de l'évêque et devaient être bénits par lui. Je me demande si cela était faisable. En effet, il n'était permis d'offrir que du pain frais (on nous dit même : du pain « chaud ») (3) ; d'autre part, le voyage d'allée et retour d'un village éloigné au centre du diocèse pouvait durer plus d'un jour. Dans le texte cité par Krause, il s'agit non pas du pain eucharistique, mais des eulogies envoyées à un évêque par son correspondant.

Plusieurs canons du Pseudo-Athanase traitent de la prosphora. Je les citerai et discuterai au chapitre suivant, lorsqu'il s'agira d'étudier le problème du partage des revenus ecclésiastiques entre les membres du clergé.

Les oblations faites à l'occasion des messes sont mentionnées dans un document provenant de Djeme et datant du milieu du VIIIe siècle. Il s'agit du partage d'un cinquième d'une église privée, établi par

(1) Canons du Pseudo-Athanase, no. 34, version arabe : « It is not permitted unto a priest to go out on account of the bread of offering and to stand at the oven, but as he serveth the people, so shall the subdeacon serve him. »

(2) Krause, *Abraham* II, p. 106.

(3) Canons du Pseudo-Athanase, no. 64, version copte : « There shall not any stale bread be offered upon the altar in any church, but bread warm or fresh which is such as hath been but lately baked. » — La même objection a été faite à Krause par C. D. G. Müller, *Die koptische Kirche zwischen Chalkedon und Arabereinmarsch*, Zeitschrift für Kirchengeschichte 75 (1964), p. 287.

le propriètaire dans son testament : « ich gebe und bestimme mein Fünftel an der Kirche (ἐκκλησία), die Wiese, alle seine (des τόπος?) Äcker (oder Vorratskammern?), das Pflugland, die Steuer (δημόσιον) des Dorfes und seinen ganzen Ertrag » (1). Ce dernier mot, en copte **ⲥⲙⲟⲩ**, se rapporte à la prosphora.

Au XIe siècle, ces oblations sont encore normales dans les communautés chrétiennes d'Égypte. Christodoulos, patriarche jacobite d'Alexandrie, écrit dans un de ses canons (2) : « We allow the faithful to prepare the oblations in their homes, and to bear them to the church according to the ability of each. And to each there shall be a reward and a forgiveness according to the measure of his faith. And let them (the oblations) be prepared according to what is appointed by the usual custom ; at first because this is an assistance to the church, and then, so that there may not be an increase of expense for it. »

De même au XIIe siècle, le patriarche jacobite Gabriel ibn Turaik écrit (3) : « O my beloved, you are acquainted with what we have commanded concerning the bringing of the oblations (karābīn) and the tithes for the house of God, and that we are forbidden to stand before God with our hands empty. And my lowliness earnestly begs of your goodness that each of you will take upon himself not to come to the church with empty hands and so communicate for the alms of another, but rather that he shall offer what is convenient to him for himself and for his actual circumstances, whether much or little. »

Au XIVe siècle encore, l'encyclopédie de Abu 'l Barakāt, *La lampe des ténèbres*, au chapitre traitant « de ce que rapportent les saints ca-

(1) *KRU* 66 et 76, dans la traduction de TILL, *Erbrechtliche Untersuchungen*, p. 162 ; cf. le commentaire de Steinwenter, *Die Rechtsstellung der Kirchen und Klöster*, p. 16-17. Nous possédons encore d'autres documents mentionnant les revenus que des églises privées de Djeme tirent des oblations : *KRU* 70 (VIIIe s.), commenté par J. VERGOTE, *Chron. d'Ég.* 33 (1958), p. 308-309, qui cependant n'a pas vu qu'il s'agit d'une église privée ; *Crum Ryl.* 158 (VIIe s.?).

(2) Canon 31, dans O. H. E. BURMESTER, *The Canons of Christodulus, Patriarch of Alexandria*, Le Muséon 45 (1932), p. 83. Le texte de ces canons est rapporté également par l'*Histoire des Patriarches Coptes* (II, 3, p. 254-255).

(3) Canon 16, dans O. H. E. BURMESTER, *The Canons of Gabriel ibn Turaik, LXX Patriarch of Alexandria*, Orientalia Christiana Periodica 1 (1935), p. 33.

nons au sujet de l'offrande (qorbān) », dit (1) : « La présentation de l'offrande est obligatoire pour tous les chrétiens et sa réception est bonne à qui s'est éprouvé d'abord et amendé, et s'est préparé, âme et corps, et apprêté, au dedans et au dehors, pour la recevoir dans les conditions qu'elle requiert ...... Que les diacres inscrivent les noms de ceux qui apportent les offrandes, vivants ou morts, pour qu'on en fasse mémoire. Que toute l'offrande soit marquée d'un sceau et qu'on y opère un choix pour l'agneau intact et exempt de fracture. Qu'on ne cuise pas le pain en dehors de l'église. Et s'il n'y a pas de four dans l'église et qu'on ne puisse pas l'y faire, que le prêtre ou le sacristain le cuise dans sa maison. Et qu'il ne laisse pas une femme ni personne d'autre le toucher que lui. »

Si, comme les textes nous le montrent, toute messe célébrée présupposait des offrandes de la part des fidèles, à plus forte raison cela est vrai des messes que les personnes particulières faisaient célébrer pour le salut des âmes de leurs défunts. La coutume égyptienne exigeait qu'on fasse célébrer une messe pour l'âme d'un défunt au moins le troisième, le septième et le trentième jour après la mort, puis, pendant plusieurs années, à l'anniversaire de la mort. Les frais de ces messes incombaient aux héritiers du défunt. Parfois les testaments disaient explicitement que les héritiers étaient tenus d'assurer au testateur défunt les funérailles et ensuite les messes. Dans ces cas, assez souvent les testateurs décidaient eux-mêmes quelle partie de leur avoir devait être employée pour la prosphora, et de quelle façon. Par exemple : « En ce qui concerne ma mort : mes fils doivent m'enterrer d'après la coutume du village, et mes cinq enfants doivent offrir pour moi cinq années d'offrande (*προσφορά*), chacun une année. » (2) Pour célébrer des messes, un monastère d'Hermoupolis recevra, à partir d'une certaine date et jusqu'à l'éternité, 6 artabes de blé de la moisson d'un

(1) L. Villecourt, *Les observances liturgiques et la discipline du jeûne dans l'Église copte*, Le Muséon 37 (1924), p. 246-247.

(2) *KRU* 76, 52-53 (première moitié du viiie s.). Cf. aussi A. Schiller, *The Budge Papyrus of Columbia University*, Journal of the American Research Center in Egypt 7 (1968), p. 79 sqq.

terrain de trois aroures (*CPR* IV 177). Pour le même but, une femme ordonne dans son testament qu'on offre à un *εὐκτήριον* 40 cruches de vin et un peu de blé tous les ans (*CPR* IV 33).

Si la fortune des héritiers était modeste, le devoir de la prosphora pour l'âme du défunt pouvait constituer pour eux un lourd fardeau.

La coutume d'apporter à l'église les prémices remonte, elle aussi, aux premiers siècles de la religion chrétienne. Celle-ci l'a héritée de la religion de l'Ancien Testament. A l'époque que nous étudions, tout chrétien est tenu d'offrir à Dieu les prémices de son travail ou de sa propriété. Les canons d'Hippolyte prescrivent (1) : « Que celui qui a des prémices des fruits de la terre les apporte à l'église ; les primeurs de leurs aires et les primeurs de leurs pressoirs, l'huile, le miel, le lait, la laine, et les primeurs du produit du travail de leurs mains, tout cela, qu'ils l'apportent à l'évêque, et aussi les primeurs de leurs arbres. » (Canon 36). Et au sujet du comportement qui sied à une femme : « Qu'elle se préoccupe des pauvres, ses proches ; qu'elle se préoccupe des prémices, des offrandes, au lieu d'une parure vaine, car tu n'en trouveras pas une parée de pierres précieuses, aussi belle que celle qui n'est belle que par son caractère et sa perfection. » (Canon 17). Et encore, à l'adresse du parfait chrétien : « Qu'il ne soit pas difficile quand il achète et vend, qu'il n'ait pas deux poids ni deux mesures [...] qu'il ne néglige pas les offrandes ni les prémices, qu'il n'ait affaire avec aucun des Gentils et ne les fréquente pas [...] » (Canon 38).

Cette demande d'offrir les prémices est répétée mainte fois par la littérature religieuse. Un recueil de préceptes moraux composé en Égypte dans la seconde moitié du IVe siècle et appelé les *Gnomes du*

(1) Le devoir d'apporter les prémices est largement traité dans les collections de droit canon qui ont circulé en Égypte. Cf. la version arabe des *Canons des apôtres*, éd. J. et A. Périer, livre I, p. 611, canon 39 ; *Die Kirchenordnung Hippolyts*, éd. Till-Leipoldt, p. 28-29, canon 53 ; canons du Pseudo-Athanase, nos. 3, 7, 82, 107. Le passage des canons d'Hippolyte cité dans le texte est une élaboration originale de l'auteur de cette compilation et s'écarte sensiblement des autres textes dérivant de la *Tradition apostolique* d'Hippolyte ; nous avons donc affaire à un texte né en Égypte au milieu du IVe siècle.

saint concile, met sur le même plan les aumônes, les offrandes pour la messe et les prémices : « Donne ton pain à ceux qui ont faim et hâte-toi vers l'église et tends ta main au pauvre tous les jours et donne-lui selon tes possibilités. Fais ton offrande dans la maison de Dieu, et les prémices des produits, hâte-toi de les apporter au prêtre. Donne pour ton âme pendant que tu vis, car, lorsque l'homme meurt, sa parole ne reste pas. » (1) De façon analogue, une œuvre de la fin du VIIe siècle place les prémices parmi les principaux devoirs d'un chrétien (2) : « Qui a deux pains, qu'il en donne un à celui qui n'en a pas ; visite un homme malade ; accueille un étranger ; donne à boire à celui qui a soif ; donne les prémices de toute récolte qui t'appartient à l'église, qui est la maison de Dieu, afin que Dieu te bénisse ; ne dis pas en toi-même : « Je les donne aux prêtres » ; non pas, tu les donnes à Jésus, et Jésus, lui, les donne aux prêtres. » Un récit hagiographique peut exalter ainsi le caractère vertueux de son héros : « C'était (aussi) un sage et (un homme) charitable : il donnait à la maison de Dieu les prémices (*ἀπαρχή*) de ses récoltes (*γέννημα*). » (3)

Même les membres du clergé avaient le devoir d'offrir les prémices de leur travail ou de leur propriété (Pseudo-Athanase, canons 69 et 70).

Avec les raisins offerts à titre de prémices, il fallait produire du vin et l'employer pour la messe (4).

Dans les papyrus, les prémices sont attestées une seule fois, à savoir dans *BGU* II 693 (byz.), où il est question de 27 mesures de vin livrées à ce titre.

Nous sommes beaucoup moins bien renseignés sur la dîme (5). La prétention de l'Église à recevoir la dîme avait des bases scripturaires. Les Pères de l'Église insistent plusieurs fois sur ce point. La collection canonique du Pseudo-Athanase ordonne à l'évêque : « Take the

(1) Rossi, *Papiri copti di Torino*, I, fasc. 2, p. 92.

(2) A. van Lantschoot, *Les « Questions de Théodore »*. Texte sahidique, recensions arabe et éthiopienne (Città del Vaticano 1957, Studi e Testi 192), p. 281.

(3) Togo Mina, *Le martyre d'Apa Epima* (Le Caire 1937), p. 45. Un texte analogue : Till, *Koptische Heiligen- und Märtyrerlegenden*, II, p. 64.

(4) Pseudo-Basile, canon 99 (Riedel, *Kirchenrechtsquellen*, p. 277).

(5) Jones, *Church Finance*, p. 85.

tithes and the first-fruits on behalf of the poor » (canon 14, version arabe ; dans le même sens, canon 82) (1). Dans un autre endroit de la même collection nous lisons : « Not the laity alone doth it behove to give tithes ; but the priests also must give tithes, from the bishop to the door-keeper » (canon 83, version arabe).

Cependant, rien ne nous montre que ces préceptes aient été mis en pratique. Dans l'ensemble du monde méditerranéen, la dîme a continué à exister en tant qu'un don volontaire de chrétiens exceptionnellement pieux. Tel est le sens du témoignage de Jean Cassien (2) sur les « decimae » qu'un paysan égyptien apportait à un moine placé à la tête d'un service d'assistance (diakonia) qui fonctionnait à l'intérieur d'un monastère.

Pour devenir obligatoire, la dîme aurait eu besoin de l'appui de l'État. Dans l'empire byzantin, l'Église n'a jamais pu obtenir que l'État soutienne sa prétention à la dîme (3). A plus forte raison cela lui était impossible dans l'Égypte arabe. Nous avons, il est vrai, le témoignage de Maqrisi qui, dans son *Histoire des Coptes* (4), en parlant des usages propres aux chrétiens, dit : « ils vont en pèlerinage à Jérusalem et leurs aumônes consistent en la dixième partie de leur avoir ». Mais ce témoignage n'a aucune valeur. En effet, le passage cité se trouve dans un chapitre où Maqrisi rapporte comme étant propres

(1) Texte analogue : la version arabe des *Canons des apôtres*, éd. J. et A. Périer, livre I, p. 643, canon 59 : « Toutes les prémices seront apportées à l'évêque, aux prêtres ou aux diacres pour leur alimentation. Les dîmes seront perçues pour la nourriture des clercs, des vierges, des veuves et de tous les pauvres en général. Les premiers fruits ou prémices seront réservés aux seuls prêtres et à leurs ministres. » De même, la *Constitution des apôtres*, livre VIII, texte sahidique, canon 72 (J. Leipoldt, *Saidische Auszüge aus dem 8. Buche der Apostolischen Konstitution* [Leipzig 1904], p. 25).

(2) *Conférences*, XIV, 7, éd. E. Pichery, II, p. 188 ; XXI, 8, édition citée, III, p. 82.

(3) J. Gaudemet, *L'Église dans l'empire romain (IVe-Ve siècles)* (Paris 1958), p. 292 ; H. F. Schmid, *Byzantinisches Zehntwesen*, Jahrbücher der Österreichischen Byzantinistischen Gesellschaft 6 (1957), p. 99.

(4) Maqrīzī, *Geschichte der Copten*, übersetzt von I. Wüstenfeld, *Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen* 3 (1845/1847), chapitre 6, p. 84.

aux chrétiens des usages qui étaient en réalité propres aux Juifs ; il est clair que sa source principale, ici, c'est le Pentateuque ; c'est aussi dans le Pentateuque qu'il a trouvé mentionnée la dîme.

Les mariages, les baptêmes et les funérailles étaient certainement des occasions auxquelles les églises recevaient des offrandes. Dans la correspondance de l'évêque Abraham se trouve un texte intéressant au sujet du baptême, qu'il convient de citer ici en entier : « Wir, der ganze Klerus von Djême, schreiben an unseren heiligen Vater Bischof Apa Abraham : was die drei Taufen anlangt, die jährlich in der Stadt nach der Sitte der Stadt stattfinden, so sind wir bereit sie durchzuführen und für sie zu sorgen. Der Segen, den Gott in Brot, Wein und Öl hineinlegen wird, wird in ihnen, den dreien, sein. Danach werden wir die Ausgaben bezahlen lassen. Das Sakrament, das stattfindet, die eine Hälfte für uns, die andere für dich, indem Gott in unserer Mitte ist ... Wir, der ganze Klerus, sind einverstanden. » (Suivent les signatures des clercs.) (1) Le clergé s'engage donc à faire les préparatifs nécessaires au sacrement, et laisse aux fidèles la tâche de couvrir les frais. Quant à la phrase où il est question d'une répartition égale entre le clergé de Djeme et l'évêque, l'éditeur hésite sur l'interprétation qu'il faut lui donner. Il observe avec raison qu'il ne peut pas s'agir du baptême, puisque ce point est déjà réglé d'une autre façon. Peut-être s'agit-il, selon moi, des offrandes coutumières que les nouveaux baptisés ou leurs familles apportent à cette occasion.

Les offrandes pour l'administration des sacrements et pour d'autres services religieux sont mentionnées dans les canons du patriarche jacobite Cyrille II (XIe s.) : « It is requisite for the priests of the churches and for their sacristans to guard against soliciting anything from any of the faithful under the heading of the charges for burial or baptism or crowning, unless the believer give this as a gift of his own accord, desiring thereby to gain forgiveness, for this is not forbidden. » (2) De

(1) *P. Berl.* Inv. 12501, publié par KRAUSE, *Abraham*, II, p. 147-150 (voir aussi le commentaire dans *Abraham*, I, p. 60).

(2) *The Canons of Cyril II, LXVII Patriarch of Alexandria*, Le Muséon 49 (1936), p. 286, canon 32.

même, au XIIe siècle, ces offrandes sont mentionnées dans les canons du patriarche jacobite Gabriel ibn Turaik (canon 6, cité plus loin dans ce chapitre). Cyrille II aussi bien que Gabriel ibn Turaik insistent sur le caractère bénévole de ces offrandes et condamnent sévèrement les clercs qui en font une obligation.

Un problème difficile consiste à savoir dans quelle proportion les différents types d'églises (énumérés dans l'Introduction de ce livre) bénéficiaient de l'ensemble des oblations que nous venons de passer en revue. Il est clair que les églises situées dans de petites localités ne pouvaient compter que sur les offrandes des habitants du lieu et éventuellement sur celles des grands propriétaires possédant des terres dans le voisinage. Les églises des villes avaient une clientèle plus large, composée non seulement des habitants, mais aussi des gens qui affluaient pour les affaires administratives ou pour le commerce. Souvent, les hauts fonctionnaires résidant dans le siège d'un évêché pendant l'exercice de leurs fonctions, faisaient des offrandes de caractère à la fois personnel et officiel. Quelques sanctuaires renommés attiraient des pèlerins même de loin. Le cas extrême de ce genre, c'est le sanctuaire de saint Menas dans le désert libyen, dont le renommée dépassait l'Égypte. Les dons que les pèlerins apportaient à ce sanctuaire avaient une grande importance pour le budget du patriarche d'Alexandrie dont dépendait directement le clergé du sanctuaire. Décrivant la situation difficile qui se créa à Alexandrie sous le patiarcat de Jacob au début du IXe siècle, Sévère ibn Moqaffa constate qu'elle résultait de l'interruption des pélerinages causée par les troubles dans le monde arabe (1). Parmi les autres sanctuaires, celui des saints guérisseurs Cyr et Jean près d'Alexandrie mérite d'être mentionné ; il attirait sans cesse une foule de malades non seulement d'Alexandrie, mais aussi de toute l'Égypte. A l'intérieur de chaque nome il devait y avoir des églises ou des monastères qui se distinguaient par leur renommée des autres du même nome. Une histoire intéressante racontée dans un éloge de saint Mathieu le Pauvre (2) nous montre comment les

(1) *Hist. Patr.*, *PO*, X, p. 451.

(2) Till, *Koptische Heiligen- und Märtyrerlegenden*, II, p. 5-27.

dons pieux pouvaient se partager entre différentes églises. Un batelier mourant a prié sa femme de donner son bateau au sanctuaire d'Apa Mathieu le Pauvre. A l'instigation du diable, elle en décide autrement : le revenu du bateau sera partagé en trois ; un tiers servira à l'entretien d'elle-même et de ses enfants, un tiers couvrira les frais des messes pour son mari défunt, un tiers sera envoyé au sanctuaire de saint Mathieu le Pauvre. Son dessein cependant n'est pas réalisé, car le saint la punit en faisant couler le bateau dans une tempête. Ce qui nous intéresse ici, c'est la distinction entre la prosphora pour le mari défunt et l'offrande au sanctuaire. Les messes devaient être sans doute célébrées dans une église du lieu, tandis que l'autre offrande devait aller à un sanctuaire célèbre, que le batelier avait peut-être connu au cours de ses voyages.

La destination des dons ne laissait pas le clergé indifférent. Des recherches menées sur la base de sources provenant d'autres pays que l'Égypte, avant tout les recherches d'E. Herman (1), ont montré qu'une âpre lutte se déroulait à l'intérieur de l'Église autour des oblations. La hiérarchie ecclésiastique cherchait de diverses façons à assurer une position privilégiée aux églises épiscopales et paroissiales, surtout pour des services religieux tels que les mariages, les baptêmes, les enterrements, dans une moindre mesure pour les messes (on insistait pour que les fidèles participent à la messe dans leur église paroissiale à l'occasion des grandes fêtes). Les principaux concurrents, c'étaient les églises privées et les monastères. Pour ce qui concerne l'Égypte, nous manquons totalement de sources attestant l'existence d'une pareille compétition. Elle a dû cependant certainement exister.

Il faut à ce propos critiquer une opinion courante, selon laquelle les monastères, en Égypte, auraient eu la prépondérance sur les églises en ce qui concerne les services religieux pour les âmes des défunts. A. Steinwenter a exprimé cette opinion d'une façon particulièrement nette (2) : « Il faut souligner [...] que, selon toute apparence, on choisissait plutôt des monastères que des églises en tant que destinataires

(1) Herman, *Die kirchlichen Einkünfte des Niederklerus*, p. 394-395, 404-410.
(2) Steinwenter, *Aus dem kirchlichen Vermögensrechte der Papyri*, p. 17.

de ces dons chargés de l'obligation du culte des morts, manifestement parce que les monastères assuraient mieux une offrande perpétuelle des sacrifices pour les morts et une communauté pour la prière [Gebetsgemeinschaft]. » Pour ma part, je ne vois pas pourquoi les églises auraient été moins bien placées que les monastères pour célébrer des messes pour les âmes des défunts, d'autant plus que dans bien des cas, ni les églises, ni les monastères n'avaient à se soucier de la perpétuité de ces messes : comme nous l'avons vu, c'étaient les héritiers qui se chargeaient de faire célébrer périodiquement des messes pour leurs défunts, en apportant périodiquement la prosphora. En réalité, l'opinion de Steinwenter et d'autres chercheurs résulte de l'état de notre documentation au sujet de la prosphora pour les défunts (1). La situation est tout à fait analogue à celle que nous avons vue dans le cas des donations de terres aux églises ou aux monastères. La plupart de nos textes parlant de la prosphora pour les défunts sont des textes coptes, proviennent de Djeme et datent des VIIe-VIIIe siècles. Or, nous savons très bien que les documents de Djeme faisaient autrefois partie des archives de divers monastères. Il est donc illégitime de s'appuyer sur ces textes lorsqu'il s'agit d'établir dans quelle proportion les oblations pour les âmes des défunts se partageaient entre les églises et les monastères. Observons à l'occasion que même parmi

(1) Voici une liste, qui ne prétend pas être complète, de textes mentionnant la prosphora en faveur d'un monastère : Textes provenant de Djeme : *Crum Copt. Ostr.* 135 (VIIe s.) ; *Crum Ep.* 98 ; 313 ; 545 (VIIe s.) ; *CLT* 1 (an 698) ; 2 (an 703) ; *KRU* 77 (an 634) ; 13 (an 733) ; 74 (années 733-748) ; 106 (an 735) ; 70 (an 750) ; 18 (première moitié du VIIIe s.) ; 54 (an 763) ; 79 (années 765-785) ; 86 (an 766) ; 83 (an 770) ; 84 (an 770) ; 110 (an 770) ; 92 (années 770-780) ; 81 (an 771) ; 82 (années 771-772) ; 104 (années 771-772) ; 99 (an 780) ; 112 (seconde moitié du VIIIe s.) ; G. STEINDORFF, *Neue koptische Urkunden aus Theben*, Zeitschrift für Ägyptische Sprache 29 (1891), p. 2-8 (fin du VIIIe s.) ; *Crum BM* 390 (VIIIe s) ; *Hall* pl. 66 no. 2 (VIIIe s.). Texte provenant d'Aphrodito : *P. Cairo Masp.* I 67003 (VIe s.). Texte provenant d'Antinoe : *P. Cairo Masp.* II 67151 (VIe s.). Texte de provenance inconnue : *CPR* IV 178 (VIe s.). — Un certain nombre de textes provenant de Djeme mentionnent la prosphora sans préciser le destinataire ; il se peut donc que l'offrande soit faite en faveur d'une église, et non pas d'un monastère ; voici ces textes : *Crum VC* 5 (VIIe s.) ; *KRU* 68 (an 723) ; 69 (première moitié du VIIIe s.) ; *Crum Copt Ostr.* 352.

ces textes de Djeme nous avons des preuves que l'évêque intervenait dans les affaires de la prosphora [1]. *Crum Ep.* 254 (VIIe s.) est une lettre adressée à l'évêque Pisenthios : « [As] it hath seemed good unto your blessed, holy lord fatherhood, that ye should [send] to Ermont and bring the lawyer [that he might] set in order the (matter of the) commemorative offering of the deceased Athanasius : I request [then] your saintliness that ye should send and bring him, that I may come south and set it (?) in order, ere I depart. » — Jernštedt, *Kopt. Teksty Puškin* 77 est une lettre de l'évêque Abraham à un abbé Jean ; elle annonce l'envoi de la prosphora d'une défunte. Certes, sur la base de ces textes, il est impossible d'établir quel était exactement le rôle de l'évêque dans les affaires de la prosphora.

La documentation provenant de localités autres que Djeme est pauvre. Dans une lettre copte [2], un ecclésiastique fait des reproches à un collègue qui a négligé les messes pour les défunts, pour lesquelles il avait reçu de l'argent ; il lui demande d'apporter « les richesses », et il se déclare prêt à accomplir les services négligés par son collègue. Cette lettre a été publiée parmi les pièces de la correspondance de l'évêque Pisenthios, mais son appartenance à ce dossier n'est pas sûre. Elle manque de précisions topographiques. — Le *P. Mon.* 8 (VIe s.) ne précise pas qui bénéficiera de la prosphora instituée par ce testament. — Le *P. Cairo Masp.* III 67312 (VIe s.) est un testament en faveur d'un monastère.

Il se peut très bien qu'en réalité les églises aient profité au moins autant que les monastères de cette source de revenus.

Aux oblations de toute sorte participaient probablement toutes les couches de la population chrétienne d'Égypte, chacune dans la mesure de sa situation économique. Les offrandes des riches avaient naturellement pour les églises une importance particulière. Les riches, dans l'Égypte de l'époque byzantine et du début de l'époque arabe,

(1) Cela a été vu par Steinwenter, *Aus dem kirchlichen Vermögensrechte der Papyri*, p. 18. Notons cependant que les documents qu'il cite en plus de ceux que je cite moi-même dans le texte, ne prouvent pas sa thèse.

(2) Revillout, *Correspondance de St. Pésunthios*, no. 75.

c'étaient dans la plupart des cas de grands propriétaires fonciers (sauf peut-être dans quelques villes commerçantes et, bien sûr, à Alexandrie). L'Église n'hésitait pas à s'adresser aux riches dans les moments difficiles. « If a church possess not sufficient for sustenance of them that serve the altar, then the bishop shall give them whereof they have need, that they may give themselves wholly onto the altar. But if the bishop give nought, then shall one of the priests go unto a rich man by reason of the needs of his house. And his sin falleth upon the bishop. » (Pseudo-Athanase, canon 23, version arabe).

Les grands propriétaires fonciers étaient importants pour les églises aussi bien à cause de leurs richesses qu'à cause de leur pouvoir sur les terres et sur les paysans qui les cultivaient.

Nous disposons d'un nombre assez considérable de documents attestant la participation des grands domaines aux offrandes en faveur des églises. Ces offrandes consistaient dans la plupart des cas en blé et en vin, plus rarement en argent. A quelles églises allaient ces offrandes : aux églises qui se trouvaient à l'intérieur des grands domaines et qui appartenaient aux propriétaires de ceux-ci, ou bien à des églises indépendantes ? Il n'est pas facile de décider auquel de ces deux cas nous avons affaire, lorsque nous interprétons un document concret. Je propose de traiter comme églises indépendantes toutes les églises qui se trouvent dans les villes, et comme églises privées toutes celles qui se trouvent dans un village où une famille de grands propriétaires possède des terres. Je suis consciente de la faiblesse de ce critère ; en effet, il peut y avoir dans un village une église indépendante (au moins par son statut juridique), même si la plupart des terres de ce village appartiennent à un grand propriétaire ; et d'autre part, dans une ville, une famille riche peut construire une église privée. Mais dans la plupart des cas, les résultats de l'application de ce critère ont chance d'être justes.

Passons d'abord en revue les textes attestant des offrandes de grands propriétaires en faveur d'églises que je considère comme indépendantes.

Les *P. Cairo Masp.* II 67138 et 67139 (VIe s.) montrent que le comte Ammonios d'Aphrodito donne la prosphora aux églises d'Aphrodito, surtout à celle d'Apa Patemoutos. Plus précisément : un boulanger

reçoit six artabes de blé pour cuire du pain destiné à la prosphora pour l'église d'Apa Patemoutos (*P. Cairo Masp.* II 67138 R II, 31). La même église reçoit encore deux fois la prosphora, et une fois une offrande occasionnelle ; il est intéressant que la liste des dépenses fasse une distinction entre le don occasionnel et le don présenté au titre de la prosphora (1). L'église de Romanos reçoit à deux reprises de petites sommes d'argent : *P. Cairo Masp.* II 67138 R I, 4 (2 sous d'or moins 2 carats) ; 67139 VI recto, 2 (1 sou d'or moins 3 carats) ; il ressort de la même liste que le comte Ammonios tenait à bail un lot de terre appartenant à cette église : en effet, il paye l'impôt pour elle (4 + 1/2 sous d'or moins 4 carats).

P. Apoll. Ano 97 (début du VIIIe s.) : dans un compte quotidien de livraisons de vin, apparaît trois fois (D 1 ; E 1 ; E 15) *εἰς τὴν ἁγίαν προσφορὰν ἀγγῖον α*.

Il est bien probable qu'il faut classer dans ce groupe de textes *Stud. Pal.* X 35 (VIe-VIIe s.) (2). Ce document commence ainsi : † *Θεοδώρῳ* | *ὑπὲρ βρεουίου ὀψω[νίων]* | *καρπῶν πέμπτ[ης ἰνδικτίονος]* ; suit une liste de monastères et d'églises de la ville d'Oxyrhynchos. Nous avons ici un témoignage de fournitures de produits alimentaires aux institutions religieuses de la ville. Il n'y avait que les riches, donc les grands propriétaires fonciers, qui pouvaient les faire.

Dans *P. Oxy.* XVI 1993 (VIe s.), les héritiers de Flavius Apion donnent à l'église de sainte Thécla d'Oxyrhynchos 4 artabes de blé.

(1) *P. Cairo Masp.* II 67139 R VI, 11-12 :

Ἄπα Πατεμου	*ἀρτάβαι*	*κ*
προσφορὰ αὐτοῦ	*ἀρτάβαι*	*ιγ*

Prosphora pour la même église : *P. Cairo Masp.* II 67139 R IV, 6.

(2) J'ai corrigé *ὄψω[ν]*, proposé par l'éditeur Wessely, en *ὀψω[νίων]*. *Ὄψων* me paraît absurde dans ce contexte, tandis que *ὀψωνίων*, au sens d'« allocations en nature », est ici parfaitement à sa place. — Il faut en outre tenir compte des corrections apportées par Grenfell et Hunt dans leur introduction au *P. Oxy.* XI 1357. Notre document a été commenté par G. Pfeilschifter, *Oxyrynchos, seine Kirchen und Klöster*, dans *Festgabe Alois Knöpfler gewidmet* (Freiburg, 1917), p. 262.

Nous ne savons pas s'il faut classer un certain nombre de textes sous la rubrique des offrandes aux églises indépendantes ou sous celle des offrandes aux églises privées.

Dans *P. Oxy.* X 1322 (ve s.), un presbytre fait savoir à un agent d'un grand domaine qu'il a reçu 94 dipla de vin de la part d'un vigneron dépendant du domaine.

Dans *P. Oxy.* XVI 1949 (ve s.), un comte ordonne à son apaitètès de fournir 150 artabes de blé à un boulanger au titre de la prosphora. Le pain qui aura été fait de ce blé, devra être livré à une église (nous ne savons pas laquelle).

Le *P. Cairo Masp.* III 67289 (vi^e s.) est une liste de redevances et de dépenses de Jean, colon d'un village du nome lycopolite ; 7 + 1/4 carats d'or sont donnés « selon la coutume » aux églises d'Apa Anoup et d'Apa Onnophrios. Il est fort probable que ce don a été fait au nom du patron, car il a été enregistré dans un compte dressé par l'administration d'un grand domaine.

P. Antin. III 190, recto, I, 18 (vi^e-viie s.) : dans un compte de recettes et de dépenses d'un grand domaine, 5 artabes de blé (sur 583 dont il est question dans cette colonne du compte) sont destinées *εἰς τὴν προσφορὰν τοῦ ἁγίου Κολλούθου.* La même quantité, destinée au même but, figure aussi au verso, colonne II, ligne 41, du même papyrus. Il y avait tant d'églises de saint Kollouthos, qu'il est impossible de localiser celle-ci. Une église placée sous ce vocable pouvait tout aussi bien se trouver dans un village que dans la ville d'Antinoe.

Voyons maintenant les textes attestant des offrandes faites par de grands propriétaires fonciers en faveur d'églises situées dans des villages où ils possèdent des terres — d'églises, donc, qui probablement leur appartienennt (1).

Les données les plus riches se trouvent dans les archives des Apions (2). Dans de grands registres, où sont notées recettes et dépenses, figurent

(1) Sur les églises et les monastères privés dans les grands domaines, voir Steinwenter, *Die Rechtsstellung der Kirchen und Klöster*, p. 24-27.

(2) *P. Oxy.* XVI 1910, 2-4 ; 1911, 71-75, 147-151 ; 1912, 115-119 ; 1913, 8, 58 ; 2024, 5-7, 21 ; *P. Oxy.* XVIII 2195, 84-88, 187 ; *P. Oxy.* XIX 2243 a, 75-78 ; *P. Oxy.* XXVII 2480, 31, 44, 46, 119-120, 289-292, 299-301, 307 ; *PSI* VIII 953, 8-12, 30-31, 82.

plusieurs fois des églises, des monastères et des institutions de bienfaisance qui reçoivent des dons en nature ou en argent. Trente-trois églises de localités différentes sont mentionnées. Il est à noter que dans ces registres, les cas où un même village apparaît plus d'une fois sont rares ; cela ne résulte pas du caractère des payements, mais du fait que les registres que nous possédons concernent différentes parties des biens des Apions. — Le blé, le vin ou l'argent pour l'offrande sont prélevés sur les recettes du domaine sur lequel se trouve l'église. Les offrandes sont faites *κατὰ τὸ ἔθος*, donc elles se répètent régulièrement. Certains scribes emploient la formule : *λόγῳ εὐσεβείας κατὰ τὸ ἔθος καὶ ἐπὶ* (chiffre) *ἰνδικτίονος* (*P. Oxy.* XXVII 2480, 31, 44, 46, 119). Un compte de distributions de vin présente une autre formule : *εἰς τὴν ἁγίαν προσφορὰν τῆς ἁγίας* (suit le nom de l'église) *κατὰ κέλευσιν τοῦ δεσπότου ἡμῶν* (*PSI* VIII 953, 31). Pour enregistrer un don fait à un monastère, un scribe a noté (*P. Oxy.* XVI 1913, 8) : *εἰς τὸ κοινόβιον ἀββᾶ Ἀπολλῶ ἐκ κελεύσεως ἀπὸ γραμμάτων τοῦ δεσπότου ἡμῶν τοῦ ὑπάτου ἀπὸ α ἰνδικτίονος καὶ ἐπὶ τῆς γ ἰνδικτίονος σίτου ἀρτάβας υ.* « Au monastère de l'abbé Apollos, sur l'ordre intimé dans une lettre de notre maître le consul, à partir de la première année de l'indiction et dans la troisième année de l'indiction, 400 artabes de blé. » Dans le cas des deux dernières formules, on peut supposer que le don a été isolé et non périodique, ou bien que la coutume de faire un pareil don a été fraîchement introduite par une décision du maître.

Les dons des Apions aux églises sont très modestes. Ceux qui sont qualifiés comme dons faits « selon la coutume » (*κατὰ τὸ ἔθος*) consistent le plus souvent en 3 ou 4 ou 6 artabes de blé et en une fraction de sou d'or. Des dons exceptionnellement élevés sont ceux dont bénéficie l'église du village Nèsos Leukadiou : 56 + 1/4 artabes de blé (*P. Oxy.* XVI 2024, 5-6, 21). Les quantités de vin varient de 16 à 52 dipla. Ces dons n'étaient certainement pas suffisants pour entretenir une église, même si son clergé se limitait au personnel le moins nombreux possible : au presbytre et au diacre, indispensables pour célébrer la messe. Il est fort probable que les grands propriétaires — en ce cas les Apions — contribuaient d'une autre façon à l'entretien

de leurs églises privées et du clergé de celles-ci : par exemple, en donnant aux clercs de la terre à bail à des conditions très favorables. Il faut en outre tenir compte du fait que le clergé avait une autre source de revenus, en dehors de celles que les grands propriétaires lui accordaient : les offrandes qu'apportaient les habitants des villages.

Les dimensions très modestes des dons en question ressortiront d'une façon encore plus frappante si nous confrontons les chiffres relatifs à ces dons avec les résultats des calculs effectués par les scribes au bas des colonnes ou à la fin d'un compte tout entier :

	Offrandes à l'église	Total
P. Oxy. XVI 1911	26+1/2 artabes de blé 4 sous d'or	1535+1/2 artabes de blé 647+1/8 sous d'or
P. Oxy. XVI 1912	40 artabes de blé 13 sous moins 5 carats	3941+1/4 artabes de blé ; environ 320 sous d'or
P. Oxy. XVI 1910	15 artabes de blé (+ 84 artabes pour un hospice et un monastère)	5054 artabes de blé
P. Oxy. XIX 2243	28+1/4 artabes de blé presque 4 sous d'or	3245+1/4 artabes de blé ; environ 430 sous d'or
P. Oxy. XVIII 2195	24+3/4 artabes de blé 2 sous d'or	408 artabes de blé 353 sous d'or

En dehors des archives des Apions, un document concernant la prosphora pour une église privée nous est fourni par *VPB* IV 95 (VIIe s.). Une église située dans le village de Thalmoou, où une famille de grands propriétaires possède des terres, reçoit tous les ans 6 artabes de blé

ὑπὲρ προσφορᾶς (1). En outre, dans le même papyrus il est question d'autres dons de caractère pieux, destinés à des moines ou à des clercs.

Hardy, dans son livre sur les grands domaines dans l'Égypte byzantine (2), a essayé d'établir le caractère des offrandes que les grands propriétaires faisaient périodiquement aux églises — précisons, du point de vue de la distinction que nous avons adoptée : aux églises privées (Hardy ne se rendait pas compte de l'existence d'églises privées). Selon lui, « the donations were in lieu of ecclesiastical dues normally paid to the village church [...] these payments were a charge on the land rather than a donation by the landowner. » Je ne crois pas qu'on puisse accepter sa thèse. Hardy cite d'abord *BGU* 693, où il est question de prémices. Mais, comme nous l'avons dit, l'offrande des prémices ne peut être considérée comme un payement fixe, comme une taxe que les fidèles devraient à l'église. Ensuite, Hardy cite *Stud. Pal.* III 80 (ve-vie s.), qui est un reçu d'un envoi de 32 artabes de blé et de 17 artabes d'orge, livrées par un pronoètès *ὑπὲρ [συν]ηθιῶν τοῦ ἁγίου Ἰωάννου*. Mais le terme synetheia n'apparaît jamais dans les papyrus avec le sens de payement en faveur d'une église. Il est probable qu'il s'agit ici des « gratifications » coutumières qu'un grand domaine paye à ses dépendants à l'occasion de la fête de saint Jean : pour payer ces gratifications, l'administration du domaine a fait venir du magasin d'un fonds géré par un pronoètès une quantité considérable de blé et d'orge.

Le document le plus intéressant parmi ceux que Hardy allègue, c'est le *P. Oxy.* XVI 2024, 6 (vie s.). Le pronoètès de certaines terres situées dans le village Nèsos Leukadiou et appartenant aux Apions, note la livraison à l'église de 18 artabes de blé *ὑπὲρ μεγάλης οὐσίας* et de 6 artabes de blé *ὑπὲρ δικαίου Διογένους*. Mais ce texte ne peut être interprété que de la façon suivante. Les payements que l'admi-

(1) Dans la VIIIe indiction (ligne 71), dans la IXe (ligne 175), dans la Xe (ligne 283), dans la XIe (ligne 349). En outre, les mêmes propriétaires font occasionnellement des dons à une église de sainte Marie, dans la IXe indiction (lignes 166, 169, 171, 180).

(2) Hardy, *Large Estates*, p. 140-145.

nistration d'un grand domaine effectue en faveur de l'église d'un village, sont couverts par une partie des revenus des terres du même village ; et on établit d'avance la quantité des revenus de telle ou telle propriété qui doit être affectée à cet emploi. Le fait d'affecter les revenus à des dépenses stables au niveau de la perception était un trait caractéristique du système fiscal égyptien, et par conséquent aussi du système administratif des grands domaines, qui avaient copié la structure de l'appareil d'État.

Enfin, Hardy cite le *P. Oxy.* XVI 1848 (VIe-VIIe s.), en se fondant sur l'interprétation du texte donnée par les éditeurs. C'est une lettre qu'un fonctionnaire des Apions écrit à un autre fonctionnaire de la même maison. Il lui fait savoir que l'évêque a donné un ordre au sujet d'un certain Pierre : *καλῶς ποίει διὰ τὴν κέλευσιν τοῦ ὁσιωτάτου ἀνδρὸς δοῦναι αὐτῷ τὰς ἀννώνας τοῦ αὐτοῦ καθοσιωμένου ἀνδρός.* Suit la motivation : il a beaucoup d'enfants et il n'est pas en mesure de les entretenir. Les éditeurs ont vu à tort en *τοῦ αὐτοῦ καθοσιωμένου ἀνδρός* l'évêque. L'épithète *καθωσιωμένος* ne peut pas avoir un sens semblable à celui de *ὁσιώτατος* ; elle ne peut pas être appliquée à l'évêque ; mais elle est utilisée pour les militaires. Une autre interprétation du texte s'impose donc d'elle-même. Pierre, dont il est question dans cette lettre, est un bucellaire ; c'est lui le *καθωσιωμένος ἀνήρ* ; l'épithète *καθωσιωμένος* est ici parfaitement à sa place. Pour une raison que nous ignorons, on a refusé de donner à Pierre ses annones. Il est allé alors se plaindre auprès de l'évêque, qui a eu pitié de ses enfants et a bien voulu intervenir en sa faveur auprès de l'administration du domaine.

Donc, aucun des textes cités par Hardy ne prouve sa thèse selon laquelle les offrandes des grands propriétaires auraient été faites « au lieu de taxes ecclésiastiques ». Cette thèse semblera encore plus inacceptable si on prend en considération la situation qui règne dans les autres parties de l'empire byzantin. A la fin de ce chapitre, je reviendrai sur la question des taxes ecclésiastiques ; pour le moment, il suffira de signaler que le monde byzantin, à la différence du moyen âge occidental, n'a pas connu de taxes ecclésiastiques.

Les offrandes des grands propriétaires étaient plutôt des subventions, dont l'importance et la fréquence étaient réglées par la coutume et le bon plaisir des propriétaires eux-mêmes.

Je crois en outre que Hardy pense à tort que les offrandes que les grands propriétaires faisaient aux monastères (et qui auraient été parfois plus considérables que les offrandes destinées aux églises des villages) n'avaient pas d'autre but que d'assurer les messes et les prières pour les défunts de la famille. Les grands propriétaires faisaient des offrandes considérables également à d'autres institutions pieuses, qui ne pouvaient pas célébrer des messes : ils les faisaient par piété ou pour des raisons de prestige.

Il nous faut enfin prendre en considération ce que l'Église recevait de l'État. L'État instituait des dotations pour diverses églises (1). Ces dotations ont gardé toujours un caractère individuel : elles étaient toujours destinées à telle ou telle église particulière. Constantin le Grand, nous le savons, institua une subvention permanente en faveur de l'église d'Alexandrie, qui devait la distribuer aux pauvres : *σιτηρέσιον εἰς διατροφὴν τῶν πτωχῶν* (2). Cette subvention a eu des vicissitudes assez compliquées au IVe siècle, mais elle semble avoir continué à exister dans les siècles suivants. Dans un document trouvé à Oxyrhynchos — *P. Oxy.* XVI 1906 (VIe s.) — est mentionnée une taxe dite *προσφοραὶ Ἀλεξανδρείας* (3) : on envoie à ce titre à Alexandrie 1780 artabes de blé (le même envoi comprend en outre 79069

(1) Dans le Code de Justinien, ces dotations sont désignées par le terme annona civilis : *CJ*, 1, 2, 14 et 17 (ces deux constitutions datent du ve siècle).

(2) Socrates, *Hist. eccl.*, II, 17, *PG*, 67, col. 217.

(3) Les éditeurs de *P. Oxy.* XVIII ont cru retrouver la même taxe dans le *P. Oxy.* XVIII 2197, mais, comme me l'a fait remarquer Monsieur R. Rémondon, ils se sont trompés. Le texte en question nous donne : *γί(νεται) [λῆ]μμ(ατα) προ( ) Ἀλεξ( ) νο(μισμάτων) μο(ιριὰς) α ηφιβ*. Les éditeurs ont résolu les abréviations en *προ(σφορῶν) Ἀλεξ(ανδρείας)*, ce qui crée de graves difficultés, puisque le mot *προσφορά* n'est jamais abrégé de cette façon, et que la somme est trop haute pour qu'il puisse s'agir d'offrandes. Monsieur Jean Gascou propose de résoudre en *προ(νοησίας) Ἀλεξ(ανδρείας)*. La détermination *Ἀλεξανδρείας* indique l'étalon des sous d'or. Le chiffre correspond au chiffre des entrées des Apions que nous connaissons par ailleurs.

artabes à titre d'embolè). Étant donné que le terme προσφορά désigne normalement une offrande pieuse, les éditeurs de ce document ont vu ici un témoignage concernant la subvention permanente instituée par Constantin le Grand (1). Il existe cependant une autre possibilité d'interprétation. Si on pouvait classer le document parmi les papiers des archives des Apions, les prosphorai en question pourraient être des offrandes faites par les Apions, à titre privé, aux églises ou aux monastères d'Alexandrie. Dans le document, il n'y a qu'un seul élément en faveur de l'attribution du document au dossier des Apions : c'est le payement destiné à la station de poste publique à Takona ; nous savons que les Apions sont chargés par l'État de l'entretien de cette station de poste. Mais il est tout à fait possible que cette station de poste ait été alimentée aussi par des sommes d'argent et des livraisons de produits provenant de l'appareil fiscal (2). Dans la situation présente, il est difficile de choisir entre les deux interprétations possibles du document.

L'*Histoire des Patriarches Coptes* attribue à l'empereur Zénon l'institution d'un subside permanent, consistant en blé, huile et vin, pour les moines de Wadi Natrun (3).

Le même empereur s'occupait particulièrement du célèbre sanctuaire de saint Menas, situé dans le désert à l'ouest d'Alexandrie (4). Il le dota d'une garnison de 1200 soldats, qui devaient le défendre des razzias des nomades. Il ordonna en outre qu'une partie de la recette des impôts de la région à l'ouest d'Alexandrie, dite Mareotis, et d'autres territoires soit destinée à ce sanctuaire, pour couvrir les dépenses de l'église et des hospices. Nous ne savons pas combien de temps ces ordonnances sont restées en vigueur.

(1) De même, Johnson et West, *Byzantine Egypt*, p. 253.

(2) Telle est l'opinion de Monsieur Jean Gascou, auteur d'un mémoire d'études sur la famille des Apions. Je saisis cette occasion pour le remercier de m'avoir communiqué son texte dactylographié, qui m'a permis de mieux comprendre le dossier des Apions et ses problèmes.

(3) *Hist. Patr.*, *PO*, I, p. 449 : sous le patriarcat de Jean le Moine (496-505).

(4) Drescher, *Apa Mena. A Selection of Coptic Texts*, p. 146-147. Les informations citées proviennent de l'encomium du saint, texte très riche et digne de foi.

Sur les prestations de la part de l'État en faveur des églises en Égypte, nous possédons encore un témoignage important, mais déconcertant. Il s'agit du récit, fait par l'historien arabe Abd al-Hakam [1], des décisions prises par Amr au lendemain de la conquête :

« Quand 'Amr se fut assuré de la stabilité de son gouvernement, il confirma le système d'imposition appliqué aux Coptes par les Byzantins (*Rūm*). Cette imposition s'effectuait proportionnellement aux ressources des contribuables ; si la localité était peuplée et prospère, sa cote d'imposition était augmentée ; si, au contraire, elle était pauvre et dépeuplée, sa cote était diminuée. Les édiles et les contrôleurs de chaque village se réunissaient avec les notables et procédaient à la reconnaissance des terres cultivées et des terres incultes. S'ils tombaient d'accord pour reconnaître un excédent de cote, ils le reportaient aux chefs-lieux des cantons. Là, ils se réunissaient derechef avec les principaux des villages, suivant leur capacité et suivant l'étendue des terres cultivées. On revenait ensuite dans chaque village avec la répartition qui avait été faite. On réunissait cette répartition, la cote originelle du *ḫarāǧ* de chaque village et l'état des terres cultivées ; on défalquait de l'état général des terres un certain nombre de feddans affectés à l'entretien des églises, des bains et des bacs. On en déduisait également une part pour l'hospitalité à accorder aux Musulmans et le séjour du sultan. Cette opération terminée, on dénombrait dans chaque village les gens de métier et les salariés et on les imposait en proportion de leurs moyens. Si parmi les habitants on comptait des réfugiés (*ǧāliya*), on les imposait également selon leur capacité. Rarement était-ce autre chose qu'un mendiant ou un vagabond. Après cela on examinait combien il restait du *ḫarāǧ* et on le répartissait proportionnellement à la superficie des terres. On divisait ensuite

(1) Ce texte a été traduit et commenté pour la première fois par C. H. Becker, *Beiträge zur Geschichte Ägyptens unter dem Islam*, 2. Heft, (Strassburg 1903), p. 89-92. Il a fait l'objet d'une étude approfondie par D. C. Dennet, *Conversion and the Poll Tax in Early Islam* (Harvard 1950), p. 88 sqq. La traduction que je transcris est celle de A. Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam* (Beyrouth 1958), p. 334-335.

celles-ci entre ceux qui voulaient les cultiver dans la mesure de leurs pouvoirs. Si quelque défaillant déclarait ne pas pouvoir cultiver la terre qui lui était assignée, sa parcelle était répartie entre d'autres, en proportion de ce qu'ils pouvaient supporter. D'autres, au contraire, réclamaient-ils une augmentation de terre, on leur accordait les parcelles délaissées par les incapables. En cas de contestation, l'excédent des terres était réparti au prorata du nombre des cultivateurs."

Donc, d'après Abd al-Hakam, les églises de n'importe quelle localité d'Égypte recevaient une partie de la recette des impôts levés dans la même localité. Cette information est surprenante. Dans tout le reste de la documentation relative à l'Égypte, il n'y a pas la moindre trace d'un pareil état de choses. Bien plus : dans tout le bas empire, que ce soit à l'Orient ou à l'Occident, une situation pareille n'est pas attestée. Le témoignage de Abd al-Hakam est en contradiction avec tout ce que nous savons des finances ecclésiastiques : en effet, comme nous l'avons dit, les dotations instituées par l'État étaient destinées à telle ou telle église, à tel ou tel monastère particulier, jamais à l'Église en général. Abd al-Hakam (1), le plus ancien historien arabe, a vécu en Égypte au IXe siècle (il est mort en 871) ; il s'intéressait à l'histoire des temps du Prophète et de ses successeurs. Son œuvre nous a transmis un grand nombre d'informations précises et importantes. Il est vrai qu'il raconte aussi beaucoup d'anecdotes et de légendes (2) ; mais le récit que j'ai cité n'a pas du tout l'air anecdotique. Sa description de la façon dont étaient calculés les impôts correspond en gros, sauf pour ce qui concerne la dotation en faveur de l'Église, à ce que nous apprennent les papyrus byzantins. Si j'ai cité ce texte in extenso, c'est pour permettre au lecteur de juger pour son compte de la valeur de ce récit. Devant la contradiction entre le texte de

(1) Sur cet auteur, voir C. H. Torrey, *The History of the Conquest of Egypt, North Africa and Spain known as the Futuh Mist of ibn Abd al-Hakam* (New Haven 1922), introduction, p. 1-8.

(2) L'aspect anecdotique de l'œuvre de Abd al-Hakam est fortement souligné par Omar Toussoun, *La Conquête de l'Égypte par ibn Abd-el-Hakam*, Bulletin de la Société d'Archéologie d'Alexandrie 20 (1924), p. 213.

cet auteur sérieux et bien informé et le reste de nos sources, je ne sais pas proposer une solution.

***

L'étude qu'on vient de faire des divers types d'offrandes a montré combien cette source de revenus était importante pour l'Église.

Cependant, ces revenus présentaient pour le clergé l'inconvénient de ne pas être calculables d'avance. Il était naturel que le clergé essayât de rendre ces oblations obligatoires et stables et d'en fixer le montant, de transformer en somme des offrandes volontaires en une taxe en faveur de l'Église. Dans ces démarches, les ecclésiastiques disposaient d'une arme puissante : le refus d'accorder les services religieux. Les chefs de l'Église et de l'État byzantin ont condamné à plusieurs reprises ces pratiques (1). Encore au XIIe siècle, un patriarche d'Alexandrie, Gabriel ibn Turaik, considérait le fait d'exiger un payement fixe pour les services religieux comme un grave péché, tout en reconnaissant que c'était là une pratique courante (2) : « It has reached my humility and my lowliness that certain of the clergy have walked in the steps of the sons of Eli ('Alī) the priest and have made the alms which is customary for the people to present to the priests at christenings, marriages, and funeral services, an obligatory duty which warrants no concession nor dispensation. They have brought them (the alms) under the heading of charges and leviable taxes, so that certain evil and low people have talked about this, and have made it a stumbling-block for those who offer them (the alms). These are ugly matters, and he who intentionally does this henceforth, let him know what is incumbent on him, and « he is excused, who has warned » [proverbe arabe]. Whoever contributes any of these for the sake of reward, his generosity will be accepted and his alms will not be returned. »

(1) *CJ*, I, 3, 38, 2 (cf. Herman, *Benefizialwesen*, p. 667 ; *Einkünfte des Niederklerus*, p. 430-431) ; la même défense est répétée dans les canons du concile « in Trullo » (de l'année 692), Rhalles et Potles, *Syntagma*, II, p. 355.

(2) Canons de Gabriel ibn Turaik, éd. Burmester, p. 25, canon 6.

Malgré l'opposition des idéologues et des chefs de l'Église, l'idée d'une taxe ecclésiastique différente et indépendante des oblations dont il a été question auparavant, entrait lentement dans la vie des communautés chrétiennes d'Égypte. Le premier témoignage sûr que je puisse citer (1), est celui de *KRU* 66 et 76, un testament des années vingt ou trente du VIIIe siècle, que j'ai déjà utilisé dans ce chapitre (2). Ce testament énumère les sources de revenus d'une église privée : de la terre arable, un pré, le *δημόσιον* du village, une grange, la prosphora. Il n'y a pas de doute, à mon avis, que ce dèmosion est une taxe en faveur de l'église. Certes, la situation est compliquée du fait que l'église en question est une église privée. A. Steinwenter proposait encore d'autres interprétations de ce dèmosion. On pourrait, selon lui, entendre par demosion « die Leistung zinspflichtiger Knechte ». Cette interprétation me paraît inacceptable. L'auteur du document a mentionné la terre en tant que source de revenus distincte du dèmosion. Les « zinspflichtige Knechte » auraient dû travailler cette terre, donc leurs redevances n'auraient pas pu être mentionnées encore une fois. D'autre part, Steinwenter se demande s'il ne faut pas entendre par dèmoison des redevances analogues à celles des esclaves du monastère de saint Phoibammon, qui nous sont connues par des actes de donations d'enfants (3), dont certains emploient le terme dèmosion.

(1) On ne saurait utiliser dans ce contexte le *P. Lond.* V 1666 (provenant d'Aphrodito, VIe s.) : † *Δέδωκεν Ἀπολλῶς Διοσκόρου εἰς λόγον δημοσίων κωμητικῶν κώμης Φθλα καὶ μοναζόντων* ἀ[γ]ί[ο]ụ . ẹ . . ị ο̄ . [ ] *ὀγδόης ἰνδικτίονος κεράτια δώδεκα ἥμισυ τέταρτον, γίνεται κεράτια ιβ* [∟δ']. *Οἱ ἐνδοξότατοι πάγαρχοι δι' ἐμοῦ Ματοι βοηθοῦ, στοιχεῖ τὰ δώδεκα ἥμισυ τέταρτον κερατίων ὡς πρόκειται.* Selon l'éditeur, il serait question ici d'une taxe en faveur d'un monastère. Cette interprétation me paraît inacceptable. Nous n'avons pas d'autres témoignages de l'existence d'une taxe en faveur des monastères, et il est invraisemblable qu'une taxe pareille ait pu exister. Peut-être faut-il entendre ce document de la façon suivante : Apollos fils de Dioscore a payé ses impôts et ceux d'un monastère (dont le nom est très abîmé) ; s'il a payé les impôts du monastère, c'est qu'il a pris à bail de la terre appartenant à celui-ci.

(2) Cf. Steinwenter, *Die Rechtsstellung der Kirchen und Klöster*, p. 17 ; W. C. Till, *Erbrechtliche Untersuchungen*, p. 158-169.

(3) *KRU* 81 ; 92 ; 99. Cf. Steinwenter, *Kinderschenkungen an die koptischen*

Mais je doute qu'une petite église privée d'un village ait possédé des esclaves en nombre assez grand pour qu'on puisse parler du dèmosion du village. La présence d'esclaves dans le monastère de saint Phoibammon s'explique en grande partie par la renommée de ce monastère. Il faut donc traiter *KRU* 66 et 76 comme une preuve de l'existence d'une contribution destinée à entretenir une église (même s'il s'agit d'une église privée), contribution distincte de la prosphora et payée par les habitants de la localité desservie par l'église.

L'existence d'une taxe ecclésiastique obligatoire pour tous les membres des communautés chrétiennes d'Égypte est prouvée aussi par l'*Histoire des Patriarches Coptes*, où cette taxe est désignée par le terme arabe diyārīah. Ce texte ne nous dit pas quand la taxe a été introduite (1). Il la mentionne, comme une taxe déjà établie, en parlant du patriarcat de Shenouti I (859-867) (2) : pour pouvoir payer une contribution énorme imposée par les Arabes, Shenouti demande de l'argent aux évêques ; ceux-ci augmentent au quintuple le diyārīah, mais même après cela ils ne sont pas en mesure de fournir au patriarche l'argent qu'il doit verser. Dans les chapitres consacrés au patriarche Gabriel I (910-921), l'auteur explique que dans tous les évêchés d'Égypte, le diyārīah se montait à un carat d'or par personne (homme ou femme) et par an, et que « l'évêque prenait cela et en vivait ». (3)

Le terme diyārīah, dans l'*Histoire des Patriarches Coptes*, apparaît déjà plus tôt, dans le récit d'événements qui ont eu lieu sous le patriarcat d'Alexandre II (703-726). Le peuple et le clergé d'Alexandrie

Klöster, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 42, Kanon. Abteilung 11 (1921), p. 186-187.

(1) A. Fattal, *op. cit.*, p. 227, a attribué la création du diyārīah au patriarche Michel III (867-895), sur la base d'un passage de Maqrisi (*Hitat*, II, p. 494). En réalité, cependant, Maqrisi dit seulement que, pour payer une contribution exigée par le gouverneur, Michel III a perçu le diyārīah. L'*Histoire des Patriarches Coptes* nous apprend que Michel III a dû doubler cette taxe. A. Fattal n'a pas pris en considération l'œuvre de Sévère ibn Moqaffa, qui a eu plus d'intérêt et d'occasions que Maqrisi pour parler des finances ecclésiastiques.

(2) *Hist. Patr.*, II, 1, p. 36 et 39.

(3) *Hist. Patr.*, II, 2, p. 117.

se révoltèrent contre ce patriarche en demandant « that he should pay some of the dues and church-rates on the third day of the Feast of Easter, but he had nothing to give them » (1). Le terme vague « church-rates » a été choisi par Evetts pour traduire diyārīah. La situation est claire. Le patriarche était tenu de donner tous les ans au peuple et au clergé des gratifications coutumières (je parlerai de ce type de payements dans le chapitre V). Pour payer ces gratifications, il puisait normalement dans les sommes qu'il recevait à titre de diyārīah. Mais nous ne pouvons pas être sûrs que cet état de choses ait existé déjà au temps du patriarche Alexandre II. Il se peut que l'auteur du récit, Sévère ibn Moqaffa, ait « projeté » sur les événements du temps d'Alexandre II une situation qui était normale à son époque, au xe siècle.

En tout cas, le « terminus ante quem » que le témoignage de *KRU* 66 et 76 nous fournit pour l'institution de la taxe ecclésiastique (diyārīah) — années vingt ou trente du viiie siècle — est sûr. Peut-être ma prudence à l'égard du récit de Sévère ibn Moquaffa est-elle exagérée. Or, il est regrettable que nous ne connaissions pas le moment précis de l'institution du diyārīah. On peut supposer qu'il a été introduit à cause d'une contribution imposée par les Arabes et qu'il a été maintenu par la suite conformément au désir du clergé et aux besoins réels de l'Église, qui au cours des persécutions perdait de plus en plus ses biens et ses fidèles.

Les attaques de Gabriel ibn Turaik, citées ci-dessus, contre les clercs qui exigeaient un payement fixe pour les services religieux, témoignent que le diyārīah n'a pas remplacé les oblations. Cette taxe s'est ajoutée à la prosphora traditionnelle.

(1) *Hist. Patr., PO,* V, p. 61.

CHAPITRE IV

LES DÉPENSES

Si les églises en Égypte disposaient de revenus importants, leurs dépenses étaient aussi très grandes. Nous pouvons les classer d'après les chapitres suivants :

1. l'entretien du clergé ;
2. les frais du culte ;
3. les payements dus aux laïcs travaillant de façon permanente ou passagère au service d'une église ;
4. la construction et la conservation des édifices destinés au culte ;
5. l'activité philanthropique ;
6. les impôts.

L'entretien du clergé a dû absorber une partie considérable des revenus, d'autant plus que le personnel ecclésiastique semble avoir été nombreux. Faute de chiffres (même approximatifs) pour le clergé en Égypte (les recherches nécessaires n'ont jamais été faites), nous pouvons, à titre d'orientation, nous référer aux chiffres que E. Herman a établis pour le clergé dans le Péloponnèse : selon lui, il était normal de trouver un presbytre par 10 à 20 familles paysannes (1). N'oublions pas qu'en Orient, à l'époque qui nous intéresse, les services religieux

(1) Herman, *Einkünfte des Niederklerus*, p. 436-437. Dans les sources égyptiennes, pour l'époque qui nous intéresse, je n'ai trouvé qu'une seule information au sujet du nombre des clercs d'une église ; qui pis est, cette information concerne la « grande église » d'Alexandrie, c'est-à-dire l'église patriarcale. Il s'agit d'un passage de l'*Histoire des Patriarches Coptes*, qui affirme que sous le patriarcat de Simon (689-701), 140 clercs étaient attachés à la « grande église » (*Hist. Patr., PO*, V, p. 26). Évidemment, ce chiffre n'a aucune valeur d'analogie pour les églises de la chora égyptienne.

exigeaient un personnel ecclésiastique plus nombreux qu'en Occident : pour célébrer la messe, il fallait au moins un presbytre et un diacre ; les églises paroissiales devaient disposer d'au moins cinq ecclésiastiques. Il est vrai qu'assez souvent, afin de gagner davantage, les clercs desservaient deux, voire trois églises (1).

En principe, les clercs et leurs familles devaient vivre exclusivement des revenus ecclésiastiques (2). Nous verrons, dans le chapitre VI, qu'en pratique cela était impossible.

Il faut observer tout d'abord qu'en ce qui concerne l'Égypte, nous ne trouvons pas de traces de l'existence de bénéfices, c'est-à-dire de revenus attachés à tel ou tel poste ecclésiastique. Des rudiments de cette institution du « beneficium », qui était promis à une grande carrière en Occident, sont décelables dans le monde byzantin, comme l'a prouvé Herman (3) ; mais rien de semblable n'apparaît dans les sources égyptiennes. Cette fois, l'« argumentum ex silentio » est valable, étant donné le nombre des témoignages sur l'entretien du clergé que nous possédons et dont il sera question plus loin. Certes, si on tient compte de l'indépendance économique des églises, on sera enclin à supposer qu'en pratique, les revenus ont reçu une affectation durable ; mais elle n'a jamais reçu une sanction juridique.

L'évêque puisait les sommes nécessaires à ses besoins personnels directement dans la caisse de son diocèse. Pas plus qu'à Byzance, n'apparaît en Égypte l'institution de la « mensa episcopalis » qui est connue dans le moyen âge occidental (4). Traditionnellement, l'évêque

(1) Cette tendance se faisait sentir partout dans le monde chrétien. Le VIIe concile œcuménique de Nicée (787) se prononça contre cette habitude en ce qui concernait les villes, tout en la tolérant en ce qui concernait les petites localités (canon 15, Rhalles et Potles, *Syntagma*, II, p. 620). Cf. Herman, *Einkünfte des Niederklerus*, p. 411.

(2) Cf. le texte du xive siècle (?) rapporté par G. Galbiati, *Norme giuridico-morali per gli Arabi cristiani*, *Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni*, II (Milano 1957), p. 514.

(3) Herman, *Einkünfte des Niederklerus* (l'article tout entier).

(4) Herman, *Benefizialwesen*, p. 660-662.

avait le droit de faire vivre des revenus de son diocèse sa famille proche : femme, enfants, frères et sœurs (1). Une certaine modération à cet égard était toujours recommandée. Après avoir reçu le sacre, l'évêque gardait son avoir personnel, dont il pouvait disposer à son gré ; mais il n'avait pas le droit de l'augmenter. Les occasions pour le faire ne manquaient pas. Nos sources disent ouvertement que certains devenaient évêques pour s'enrichir. Le canon 5 du Pseudo-Athanase (version arabe) recommande à l'évêque de se distinguer par une vie vertueuse : car sans cela — ajoute-t-il — « wherefore art thou loaded with this great judgeship? Is it for the sake of shameful gain? Truly on account of this shameful gain many do become bishops, and many presbyters also and deacons likewise » (2).

Pour connaître la façon dont l'Église pourvoyait à la subsistance du bas clergé, nous disposons de quelques documents. *Crum Copt. Ostr.* 485 (3) parle d'un « canon » qu'un clerc recevait d'une église : « The cleric who goes not forth to the « place » of Apa John (either) to keep a vigil or to perform the service (feast), (but) goes in order that he may take the canon, he is ἀπόκληρος ». De même, dans *Crum Copt. Ostr.* 511, il est question d'un clerc qui doit célébrer la messe dans une église et recevoir le « canon ». Dans *Crum Copt. Ostr.* 105 le « canon » semble consister en une certaine quantité de pain ; mais

(1) Canon 25 du concile « in encaeniis » (Antioche, 341), Joannou, *Discipline générale*, 1, 2, p. 125-126 ; canon 40 du Pseudo-Basile (Riedel, *Kirchenrechtsquellen*, p. 259).

(2) Les profits matériels qu'un évêque malhonnête pouvait tirer de son diocèse étaient la cause de la simonie. La simonie est tout à fait ouverte et scandaleuse à partir du IXe siècle. Voici les témoignages sur la simonie en Égypte : le *Synaxaire*, éd. Basset, p. 395, où on loue un évêque d'Hermonthis (VIe/VIIe siècle) parce qu'il n'était pas simoniaque ; la *Vie* d'Aphou, évêque d'Oxyrhynchos, Rossi, *Papiri copti di Torino*, I, fasc. 3, p. 87-88, où on loue Aphou pour la même raison ; Pseudo-Basile, canons 15 et 95 ; *Crum VC* 39 ; Abu Salih, *The Churches and Monasteries of Egypt and some neighbouring Countries*, edited and translated by B. Evetts (Oxford 1895), p. 106-107.

(3) Pour l'interprétation de ce document, voir Krause, *Abraham*, II, p. 141-142.

nous ne savons pas s'il est destiné à l'évêque [1] ou à un presbytre.

L'évêque semble avoir pleine liberté de déterminer le montant du « canon ». Certaines collections de droit canon [2] témoignent que des tentatives furent faites pour établir les proportions selon lesquelles les revenus ecclésiastiques devaient être répartis entre les différents degrés de la hiérarchie ; mais ces tentatives n'ont jamais eu de succès dans les églises d'Égypte.

Les canons du Pseudo-Athanase et ceux du Pseudo-Basile nous fournissent plusieurs informations au sujet du partage des oblations entre les clercs.

Pseudo-Athanase, canon 63 (version copte) : « But every [thing] that shall be given of corn and wine and oil and beasts, shall go to the clergy of the church as a choice offering (προσφορά), to be offered upon the altar ; and what things are over from the altar shall be eaten of them that serve it ».

Pseudo-Athanase, canon 49 (version copte) : « Now concerning the trades of clerics, they shall not work at any trade wherein is thieving or wherein they have not leisure for the hour of the offering (προσφορά). And if he be an husbandman and come not to church on the Sabbath and the Lord's Day ere the psalter hath been read, he shall fast and shall not take (of the bread) ; but he shall go unto the place of eating. Yet when they go up unto the altar, he shall not go ».

(2) C'est-ce que pensait STEINWENTER, *Aus dem kirchlichen Vermögensrechte der Papyri*, p. 10.

(1) Voir par exemple la version arabe des *Canons des apôtres*, éd. J. et A. PÉRIER, livre I, p. 643-644, canon 60 : « Les eulogies qui restent des mystères, où elles n'ont pas été offertes, seront distribuées par les diacres au clergé selon le bon vouloir de l'évêque ou du prêtre. L'évêque recevra quatre parts, le prêtre, trois, et le diacre, deux. Tous les autres, sous-diacres, lecteurs, chantres, diaconesses, recevront chacun une part. Il est bon et convenable aux yeux de Dieu que chacun soit honoré en raison de sa dignité : l'Église n'est pas une école de confusion, mais de bon ordre ». On remarquera la contradiction entre la première phrase et le reste de ce texte. — Sur le système de répartition des oblations entre les clercs, cf. JONES, *Church Finance*, p. 91-94.

Pseudo-Athanase, canon 50 (version copte) : « And concerning a cleric that hath come before they have read and they do but see him and afterward he departeth and doeth his business until the hour of celebrating (συνάγω), unto him shall not be given (of the sacrament) ; yet shall he go unto the place of eating. But if it be a necessity that hath befallen him and not neglectfulness, he shall partake. Howbeit he shall ask leave of the presbyter ere he go, if it be possible. If it be a cleric that hath gone unto the celebration (σύναξις), but doth not liturgical service (λειτουργέω) when he is needed, and if he yet be not sick, but is neglectful, he shall not partake. None shall take the rank of the clergy and leave it and be idle, doing not his service like all the levitic brethren ».

Pseudo-Athanase, canon 33 (version arabe) : « but they shall have a place apart from the people wherein to divide the bread. The youngest among the priests shall divide it ; no priest may divide it when a younger than he is there. Likewise the place where the priests eat shall be apart from the people ».

Pseudo-Basile, canon 96 : « Keiner soll im Chore oder rings um den Altar sprechen ; vielmehr soll ausserhalb desselben für sie ein Raum angelegt werden, wo sie essen und das Brot verteilen. Wenn sie dazu kommen, das Brot zu verteilen, soll der Kleinste das Brot verteilen, damit kein Murren im Klerus entstehe ; und keiner soll darauf sehn, wer es verteilt ».

Ces textes nous renseignent sur l'emploi d'une partie des produits apportés à l'église par les fidèles à titre d'oblations. Une certaine quantité était consommée sur place par les clercs, qui se réunissaient après la messe pour manger ensemble. Il était souhaitable que l'évêque fût présent à ces repas et qu'il profitât de ces occasions pour donner des enseignements visant à l'éducation ecclésiastique des clercs (Pseudo-Athanase, canons 66 et 67). Après le repas en commun, les clercs emportaient une portion des produits à leurs maisons.

Que les repas en commun des clercs aient été considérés comme un trait caractéristique de la vie ecclésiastique, ressort d'un apophthegme sur l'abandon des biens de la part du moine. Le moine — nous dit-on — ne doit pas laisser ses biens à l'église, puisque les clercs en

feraient des repas, ni aux parents, puisque le moine n'en aurait rien dans l'au-delà ; il doit les offrir tous aux pauvres [1].

Dans les coutumes réglant l'emploi des oblations, rien ne semble avoir changé, en Égypte, au cours de quelques siècles. En témoignent les canons de Gabriel ibn Turaik (XIIe siècle) : « It has reached my lowliness that some of the priests in certain churches deliberately abstain, at the time of Liturgies (Ḳadāsāt), from the chants and the prayers, and they pay attention to talking and conversation, and this custom of theirs does not cease until the time of the Communion (Ḳurbān) arrives, and they snatch at it, as if it were food that had been prepared for them, and they depart. It is requisite that they should abandon this evil, vile and detestable custom » (Canon 17). « It has reached my lowliness that certain of the priests deliberately change the oblations (Ḳarābīn) and increase what they carry away from them, so that they have enough to spare for themselves, and they partake of them (the oblations) in a greedy manner, being ignorant of their value, and not confessing to a true knowledge of them. And everyone who deliberately does this hereafter, and sets aside anything of the offering (Ḳurbān) as if it were a remnant, and partakes of it after the manner of bodily food, shall have no office at all in the priesthood. If anything remain over unintentionally from the oblations (Ḳarābīn), let the priests divide it between them » (Canon 23).

L'insistance avec laquelle les canons du Pseudo-Athanase soulignent l'importance des oblations pour les clercs, fait penser que le partage des produits apportés à ce titre à l'église était la façon principale de pourvoir à la subsistance du bas clergé.

Examinons maintenant les frais du culte.

L'éclairage des églises semble avoir exigé beaucoup de moyens et de travail. Il est significatif que dans certains actes de donation coptes,

(1) *Apophthegmata Patrum*, *PG*, 65, col. 329-331, no. 33. Les apophthegmes qui font partie de ce recueil, pris individuellement, ne se laissent pas dater ; mais le corps du recueil peut être daté de la fin du Ve siècle : voir De Lacy O'Leary, *The Saints of Egypt* (London 1937), p. 31.

les messes et les lampes, en tant que buts de la donation, soient mises sur le même plan. Dans une garantie pour un diacre adressée à l'évêque Abraham, on parle des devoirs du diacre en ce qui concerne les sacrifices (*θυσία*) et les lampes (1). Il vaut la peine de citer un texte qui nous fait connaître les travaux à exécuter dans une église (il s'agit du topos de saint Phoibammon, mais le caractère monacal de cette église importe peu en ce cas) : des parents promettent de faire de leur fils un esclave du monastère : il devra balayer, arroser, remplir le bassin (*λουτήριον*) d'eau, prendre soin des lampes de l'autel, se charger du pain pour les étrangers de passage et exécuter tous les travaux pour le monastère à l'intérieur ou à l'extérieur en Égypte, ou de manière générale tous les travaux que le supérieur (*προεστώς*) lui confiera (2). Si l'on tient compte de la façon dont étaient construites les lampes, du fait qu'elles ne donnaient qu'une faible lumière, on comprendra facilement que l'éclairage des églises pouvait poser des problèmes. Les églises étaient parfois obligées de prendre à leur service un homme dont les devoirs consistaient principalement à entretenir les lampes ; nous possédons quelques textes concernant ces *φανάπται* (3).

A l'époque qui nous intéresse ici, le clergé se servait, au cours des cérémonies religieuses, de vêtements spéciaux. Le canon 37 d'Hippolyte prescrit : « Chaque fois que l'évêque offre les mystères, que les diacres et les prêtres se joignent à lui, revêtus de vêtements blancs, plus magnifiques que (ceux de) tout le peuple, et (qu'ils soient) plus lumineux encore par leurs belles actions que (par leurs) vêtements. Que les lecteurs aussi soient magnifiques comme ceux-là » (4). Jusqu'au

(1) *Crum Copt. Ostr.* 45 (VIIe s.). Cf. aussi *Crum Copt. Ostr.* 41, où le devoir de veiller sur les lampes est fortement souligné.

(2) *KRU* 93 (années 770-780), traduction dans W. C. Till, *Die koptischen Rechtsurkunden aus Theben* (Wien 1964), p. 173-175. Cf .aussi *KRU* 107 (années 767/768) ; 80 (année 776).

(3) *Stud. Pal.* III 364 (Ve s.) ; 126 (VIe s.) ; *Stud. Pal.* VIII 932 (VIIe/VIIIe s.) ; *Stud. Pal.* X 75.

(4) Canons d'Hippolyte, éd. Coquin, p. 410-411. Le passage cité est une contribution originale de l'auteur de cette compilation ; il date donc du milieu du IVe siècle.

VIII[e] siècle, les vêtements liturgiques étaient analogues à ceux qu'on portait dans la vie quotidienne, mais plus riches et destinés uniquement à être portés pendant les cérémonies [1]. Chaque église possédait une garde-robe, où ces vêtements étaient déposés. « The garments of the priests, wherein they celebrate, shall be white and washed. They shall be laid in the store-chambers of the sanctuary. At the hour of going to the altar they shall be found laid in the sanctuary, in the store-chamber, in charge of him that guardeth the vessels, even as the prophet Ezechiel hath ordained ». (Pseudo-Athanase, canon 28, version arabe). Un autre texte de droit canon [2] établit que les vêtements liturgiques ne doivent pas sortir de l'église, mais rester dans les lieux destinés à les garder et où se trouvent aussi les saintes écritures.

Pour la célébration des cérémonies, qui devenaient de plus en plus compliquées au cours des siècles, les églises avaient besoin d'un certain nombre d'ustensiles, notamment de vases et de plats pour le vin et le pain eucharistiques, de cuillières pour administrer le sacrement aux fidèles, de voiles, d'encensoirs etc. La liste des objets qui se trouvaient à l'intérieur des églises serait très longue. Je ne crois pas être assez préparée pour la faire ; je me borne à renvoyer le lecteur aux listes qui ont été dressées par les administrateurs ecclésiastiques de l'époque [3]. On pourra lire à ce propos également un intéressant récit hagiographique, dans l'éloge en l'honneur de saint Claude composé par un évêque de Lykopolis, aux alentours de l'année 600 [4]. Ce récit décrit les aventures d'une bande de voleurs qui s'emparent d'objets précieux dans plusieurs églises ; dans le sanctuaire de saint Claude, ils volent des vêtements en soie qui couvraient le corps du

(1) Cf. T. Papas, *Studien zur Geschichte der Messgewänder im byzantinischen Ritus*, (München 1965 Miscellanea Byzantina Monacensia 3), p. 43, 46-48.

(2) Canon 96 du Pseudo-Basile (Riedel, *Kirchenrechtsquellen*, p. 272-273).

(3) Voir le joli texte *P. Grenf.* II 111 (V[e]-VI[e] s.) ; en outre *Crum Ryl.* 244 (VII[e]-VIII[e] s.) ; 238 (VIII[e] s.). Cf .aussi le commentaire au *Papyrus de la Fondation Égyptologique Reine Élisabeth* no. 4, Chron. d'Ég. 26 (1938), p. 380-382.

(5) J. Drescher, *Apa Claudius and the Thieves*, Bulletin de la Société d'Archéologie Copte 8 (1942), p. 63-86 ; du même auteur, *Graeco-coptica*, Le Muséon 82 (1969), p. 98-100.

saint dans le sarcophage, une croix en argent attachée à une chaîne en argent, des calices en argent, un plateau pour le pain eucharistique en argent orné d'une croix d'or au milieu.

Les vases sacrés, très souvent en métal précieux et de grande valeur, étaient un objet de convoitise non seulement pour les voleurs venant du dehors, mais aussi pour les clercs malhonnêtes. Il fallait les garder dans le trésor, sous le contrôle de l'économe (1). Celui-ci pouvait à son tour charger un autre clerc de cette responsabilité. Un texte, par ailleurs amusant (2), montre jusqu'à quel point on était vigilant : un diacre d'une église de Rhinokoloura (dans le nome de Pelousion) raconte : « J'avais la garde de la sacristie (*διακονικόν*) et j'étais chargé des vases du service ; (aussi) étais-je forcé de demeurer et de coucher dans la sacristie ».

Pour les besoins du culte, les églises achetaient régulièrement des quantités considérables d'encens.

Lors de chaque messe, il fallait évidemment employer une certaine quantité de pain et de vin pour l'eucharistie. M. Krause soutient (3) que l'évêque fournissait aux clercs le vin dans ce but. Il s'appuie sur une lettre où quelqu'un prie l'évêque de faire cela. Mais je doute qu'on puisse tirer de ce document une règle générale, d'autant plus que les textes que j'ai cités au chapitre précédent au sujet des prémices témoignent plutôt contre l'opinion de Krause. Certes, on pourrait invoquer, à l'appui de cette opinion, un fait d'époque tardive : le patriarche Christodoulos (XIe s.) remboursait aux Alexandrins ce qu'ils dépensaient pour la construction de leurs églises et pour leurs eucharisties, à savoir 350 dinars par an (4). Mais il s'agit là d'un cas très particulier, dû au fait que les propriétés immobilières des églises

(1) Voir l'intéressant canon 62 du Pseudo-Athanase, que je rapporterai dans le chapitre suivant.

(2) Jean Rufus, *Plérophories*, éd. F. Nau, *PO*, VIII, p. 129. Cette œuvre a été écrite entre 512 et 518.

(3) Krause, *Abraham*, II, p. 111-113.

(4) *Hist. Patr.*, II, 3, p. 274-275. La même chose nous est rapportée au sujet du patriarche Michel IV (fin du XIe et début du XIIe s.) dans *Hist. Patr.*, II, 3, p. 382.

d'Alexandrie avaient été vendues, sous le patriarcat de Michel III (IXe s.), pour faire face à une contribution ; les évêques d'Alexandrie, c'est-à-dire les patriarches, étaient tenus de fournir à ces églises tous les ans une somme déterminée d'argent (1). Notons ici une chose intéressante : quoique la quantité de pain qu'on employait pour l'eucharistie ait été petite (en effet, si les fidèles étaient nombreux, on consacrait trois pains, en l'honneur de la Trinité ; sinon, on en consacrait un seul, en l'honneur de Dieu-Un), la dépense à ce chef à l'échelle d'une grande ville était assez considérable pour que l'auteur du récit cité trouvât nécessaire de la mentionner. Je me demande cependant si, en mentionnant l'eucharistie (al-karābīn), l'auteur ne songeait pas également au pain distribué après la messe aux fidèles, autrement dit aux « eulogies » (2).

La distribution des eulogies avait certainement une importance économique. Le plus souvent, on distribuait des pains (cette habitude s'est conservée jusqu'à aujourd'hui dans l'Église copte), mais on pouvait distribuer aussi d'autres produits. Au concile « in Trullo » (de 692) on parlait de raisin (3). Théophile, dans un de ses canons (4), faisait probablement allusion au vin. Observons que Théophile (qui écrivait à la fin du IVe siècle) voulait limiter la distribution des eulogies aux clercs et aux fidèles, en en excluant les catéchumènes (pas pour des raisons économiques, bien sûr). Même si les pains étaient petits et même s'ils n'étaient pas distribués après chaque messe, les

(1) Voir ci-dessus, p. 57 n. 1.

(2) J. Rouët de Journel, dans son commentaire à Jean Moschos, *Le Pré spirituel* (Paris 1946, dans la série « Sources Chrétiennes »), p. 64, écrit : « À l'origine, l'eulogie désigne une parcelle du pain offert par les fidèles pour être consacré et non utilisé pour l'eucharistie. De là ce mot en est venu à désigner simplement un pain bénit, puis tout autre objet bénit ou simplement mis en contact avec un autre objet de caractère sacré. Le sens en est ainsi très étendu et varié. Les chrétiens s'envoyaient des eulogies en signe d'union et de charité. » — Témoignages sur les eulogies : *Crum Ep.* 84 (VIIe s.) ; *PRG* V 11 fr. III, 5 (VIIIe s.) ; *Hall* pl. 65 no. 4.

(3) Canon 28, Rhalles et Potles, *Syntagma*, II, p. 365-366.

(4) Canon 7, *PG*, 65, col. 41-42 (j'en ai rapporté le texte dans le chapitre III, p. 66-67).

églises devaient disposer de grandes quantités de pain pour faire face à cette fonction rituelle.

Dans le chapitre précédent, j'ai fait allusion aux frais du baptême. L'administration de ce sacrement exigeait une quantité non négligeable d'huile pour l'onction et de lait et de miel pour la boisson qu'il fallait donner aux nouveaux baptisés (1).

Les églises devaient assurer le payement de multiples services et travaux exécutés par des laïcs. Il existe un certain nombre de textes où des églises jouent le rôle d'un patron qui emploie des artisans. Les voici :

— *Stud. Pal.* III 164 (VIe s. ; Arsinoe) : un *μάγειρος* (cuisinier ou boucher) reçoit le salaire pour une année. On a l'impression qu'il s'agit d'un emploi permanent.

— *Stud. Pal.* VIII 927 (fin du VIIe ou début du VIIIe s. ; église épiscopale d'Arsinoe) : un *κουφοκεραμεύς* (potier produisant des jarres) qui se trouve à Boubastos, reçoit de l'huile pour le payement d'une *ἔγκαυσις* (fournée). Il s'agit évidemment d'un emploi passager.

— *Stud. Pal.* VIII 899 ; 941 ; 944 (fin du VIIe ou début du VIIIe s. ; église épiscopale d'Arsinoe) : des *χαλκωματουργοί* (artisans produisant des plats en bronze) sont au service de l'église, probablement de façon permanente.

— *Stud. Pal.* VIII 900 ; 901 ; 902 ; 903 ; 904 ; 908 ; 920 ; 924 ; 926 ; 931 ; 1074 ; 1075 (fin du VIIe ou début du VIIIe s. ; église épiscopale d'Arsinoe) : ce groupe de textes, qui fait partie du dossier de l'elaiopratès et diacre Kyrikos, concerne la construction et la réparation de bateaux. Il y est question de *καλαφάται* (calfats), d'*ἄλειψις* (calfeutrage), de *ναυπηγοί* (constructeurs de bateaux). Il y a lieu de supposer que l'église épiscopale d'Arsinoe possédait des installations ser-

(1) Le lait mélangé avec du miel est mentionné dans plusieurs textes de droit canon relatifs à la liturgie (par exemple : canons d'Hippolyte, éd. Coquin, p. 382-385, no. 19). Observons pourtant que dans le *P. Berl.* Inv. 12501 (publié par Krause, *Abraham*, II, p. 147-148) on ne parle pas de miel ni de lait, mais de pain, vin et huile.

vant à la construction et à la réparation de bateaux et qu'elle employait pour ces buts des spécialistes.

Les papyrus suivants : *P. Oxy.* VI 993 ; *P. Oxy.* XVI 1951 ; *P. Merton* I 44 ; II 97 ; *Stud. Pal.* VIII 909 ; 930, concernent des artisans employés par des églises dans des travaux de construction. Je les examinerai plus loin.

Nous possédons en outre un document attestant l'emploi par une église d'ouvriers non qualifiés : *SB* 1980 (ve s.), un ostracon d'Oxyrhynchos, parle d'un payement en faveur d'un ἐργάτης ; le caractère de l'emploi nous demeure inconnu.

Citons enfin, dans deux textes coptes, des exemples de contrats passés entre des artisans et des représentants d'une église : *Crum Copt. Ostr.* 106 ; *Crum Ryl.* 143.

L'administration des biens ecclésiastiques, très souvent éloignés les uns des autres, et le maintien des rapports avec le patriarche et avec les autres églises, obligeaient les différentes églises épiscopales à employer plusieurs courriers (avec un archisymmachos à la tête), qu'il fallait payer [1]. Un texte d'Arsinoe (*Stud. Pal.* III 96, du VIIe s.) atteste l'existence d'une station de poste desservie par un σταβλίτης qui était employé par l'église épiscopale de cette ville.

Le principal moyen de transport des personnes aussi bien que des produits, c'étaient les bateaux . Toutes les églises épiscopales en possédaient ; elles employaient du personnel pour les exploiter [2]. Nous venons de voir que l'église épiscopale d'Arsinoe possédait probablement même un chantier pour faire construire et réparer des bateaux.

Outre les bateaux, les administrateurs des églises devaient avoir à leur disposition des chameaux et d'autres bêtes de somme pour transporter les produits qui passaient par leurs mains [3].

(1) *P. Oxy.* XVI 1871, 3 (fin du ve s.) ; 1933 (VIe s.) ; *P. Oxy.* XXIV 2419, 4 (VIe s.) ; *P. Berl.* Inv. 13908 (VIe s.), publié dans mon article *Deux papyrus relatifs à l'administration ecclésiastique*, Chron. d'Ég. 45 (1970), p. 144-146 ; probablement aussi *Stud. Pal.* III 271 A (VIe s.) ; *Stud. Pal.* VIII 978 (VIIe s.) ; 943 (VIIe/VIIIe s.).

(2) *PRG* III 6, 14 (IVe s.) ; *P. Oxy.* XXXIV 2729 (IVe s.) ; *P. Oxy.* XVI 1871 (Ve s.) ; *Stud. Pal.* VIII 931 (VIIe/VIIIe s.) ; 1074 (VIIe/VIIIe s.) ; 1075 (VIIe/VIIIe s.).

(3) *P. Oxy.* XVI 1871 (Ve s.). Les chameaux au service du sanctuaire de saint

Les portiers veillant sur les portes des églises et sur les propriétés ecclésiastiques devaient naturellement être payés [1].

Le hasard a fait que nos textes égyptiens se taisent sur la situation des fossoyeurs. Les textes de droit canon témoignent qu'ils recevaient un salaire de la part de l'évêque [2].

Un texte isolé mentionnerait un soldat au service de l'église épiscopale d'Hermoupolis : *P. Lond.* V 1776 (VIe-VIIe s.) : τῷ κυρίῳ Βίκτορι στρατι(ώτῃ) τῆς ἁγίας ἐκκλησίας Ἑρμουπόλεως. Le fait en lui-même n'est pas invraisemblable, mais la lecture n'est pas sûre et, jusqu'à présent, aucun autre texte analogue ne nous est connu. Il vaut mieux, pour le moment, s'abstenir de toute discussion là-dessus.

S'ajoutaient aussi les frais de construction et de conservation des édifices du culte. Au cours de l'époque byzantine et au début de l'époque arabe, le nombre des bâtiments du culte chrétiens a augmenté rapidement [3]. Après les mesures prises par Théodose le Grand contre les cultes païens, l'Église a pu s'emparer de certains temples [4]. Il serait faux de penser que tous les sanctuaires des anciens dieux sont passés aux mains du clergé. Les seuls papyrus relatifs à la destinée des temples païens après leur fermeture que nous possédions, à savoir *Stud. Pal.* XX 143 et *SB* 9598 (tous deux du Ve s.), témoignent de la vente des temples à des particuliers. La transformation de certains temples en églises a pu parfois (comme par exemple dans le cas de Philae [5]) se faire sans gros travaux d'aménagement. Très souvent,

Menas dans le désert libyen sont mentionnés plus d'une fois dans les textes concernant ce centre : DRESCHER, *Apa Mena. A Selection of Coptic Texts*, p. 110-111, 123-125.

(1) *P. Oxy.* I 141 (VIe s.) ; *PRG* V 32 (VIe s.) ; *P. Princ.* II 87 (VIIe s.).

(2) La version arabe des *Canons des apôtres*, éd. J. et A. PÉRIER, livre I, p. 616, canon 46 ; *Die Kirchenordnung Hippolyts*, éd. TILL et LEIPOLDT, p. 34-35, canon 61.

(3) Cf. A. BADAWY, *Les premières églises d'Égypte jusqu'au siècle de saint Cyrille*, dans *Kyrilliana. Études variées à l'occasion du XVe centenaire de saint Cyrille* (Le Caire 1947), p. 319-380.

(4) Cf. R. HERZOG, *Der Kampf um den Kult von Menouthis*, dans *Pisciculi Franz Joseph Dölger dargebracht* (Münster 1939), p. 119-120.

(5) Voir *Les inscriptions grecques de Philae*, II, éd. E. BERNAND (Paris 1969), nos. 200-204.

les temples abandonnés ont servi de carrières, d'où on tirait des colonnes, des chapiteaux, des pierres taillées pour la construction d'églises : c'était là une pratique courante, comme l'a montré A. Badawy dans l'article cité. Malgré ces « facilités », l'Église a dû faire un grand effort pour construire des édifices en nombre suffisant pour répondre aux besoins des masses rapidement converties au christianisme, dans les villes aussi bien que dans les campagnes.

Cela demeure vrai, même si nous constatons que, en dehors de quelques basiliques nées de l'initiative impériale, les églises égyptiennes étaient d'habitude bâties de façon pauvre et simple, au point de vue des matériaux employés aussi bien que de l'exécution. A. Badawy a remarqué dans ces églises de fortes influences de l'architecture locale, très frappantes par leur constraste avec le style des édifices construits sur des commandes venant de l'extérieur par des architectes qui suivaient le goût de la capitale.

Le hasard de la conservation des sources a fait que nous ne possédons que très peu de textes relatifs à la construction d'églises ou de bâtiments non cultuels mais liés aux églises (1). Une recherche portant sur les restes archéologiques ajouterait peut-être quelques informations à la liste dressée par A. Badawy, mais je ne suis pas en mesure de la faire. Je ne peux que présenter les textes qui parlent de travaux de construction entrepris par l'Église.

(1) Pour nous rendre compte de ce qu'était l'ensemble de bâtiments autour d'une grande église, lisons une constitution du Code Théodosien ; *CTh*, IX, 45, 4, de l'an 431 : « Pateant summi dei templa timentibus ; nec sola altaria et oratorium templi circumiectum, qui ecclesias quadripertito intrinsecus parietum saeptu concludit, sed usque ad extremas fores ecclesiae, quas oratum gestiens populus primas ingreditur, confugientibus aram salutis esse praecipimus, ut inter templi quem parietum describsimus cinctum et post loca publica ianuas primas ecclesiae quidquid fuerit interiacens sive in cellulis sive in domibus hortulis balneis areis atque porticibus, confugas interioris templi vice tueatur. /.../ Hanc autem spatii latitudinem ideo indulgemus, ne in ipso dei templo et sacrosanctis altaribus confugientium quemquam manere vel vescere, cubare vel pernoctare liceat : ipsis hoc clericis religionis causa vetantibus, ipsis, qui confugiunt, pietatis ratione servantibus ».

Le *Synaxaire* arabe met en relief le rôle important du patriarche Théophile (385-412) dans ce domaine. Théophile s'acharnait contre les temples païens et en utilisait les matériaux et les trésors pour édifier des églises [1]. La même source parle de travaux de construction entrepris par Jean, évêque d'Hermonthis (VI[e] s.) [2].

Une inscription (Lefebvre *RIC* 684) mentionne un travail de restauration d'une tour effectué par les soins d'un presbytre. Le *P. Oxy.* XVI 2041 (VI[e]-VII[e] s.) contient une liste de pierres employées à la construction de l'église de saint Philoxène à Oxyrhynchos. Cette liste, courte et sèche, étonne quand on l'examine de près. Ne nous apprend-elle pas qu'on a employé 120 chapiteaux, 120 bases de colonnes, 19 pièces de décoration en pierre pour les absides, 8 pièces de décoration en pierre pour les portes, 125 éléments sculptés ? Le document n'est pas tout à fait clair et mériterait d'être commenté par un architecte.

Quelques papyrus mentionnent des artisans spécialisés dans des travaux de construction ou dans la fabrication de matériaux, qui sont employés par une église :

P. Merton II 97 (VI[e] s. ; provenance inconnue) : des *πλακοπρῖσται* (« sawyer-masons », selon les éditeurs) travaillent pour le compte d'une église et reçoivent le salaire, nous ne savons pas pour quelle période. Impossible d'établir s'ils sont employés de façon permanente ou non.

P. Oxy. VI 993 (VI[e] s.) : un *κονιάτης* (stucateur) reçoit le *ἑορτικόν* (gratification à l'occasion d'une fête) ; il est donc probablement employé de façon permanente.

P. Oxy. XVI 1951 (VI[e] s.) : un *στρώτης* (paveur) reçoit le *ἑορτικόν* ; il faut donc supposer qu'il est employé de façon permanente.

P. Merton I 44 (VI[e] s. ; provenance inconnue) : un *πλινθευτής* (faiseur de briques) reçoit d'un presbytre le misthos pour une quantité déterminée de briques. Il s'agit donc d'un artisan indépendant. Certes, nous ne savons pas si le presbytre agit pour le compte de l'église ou pour son propre compte.

(1) *Synaxaire*, éd. Basset, p. 347.
(2) *Synaxaire*, éd. Basset, p. 394-395.

Stud. Pal. VIII 909 (fin du VIIe ou début du VIIIe s. ; église épiscopale d'Arsinoe) : un *πλινθουργός* (faiseur de briques) qui se trouve dans un village du Fayoum, reçoit de l'huile. Est-il employé de façon permanente ou temporaire? Impossible de le savoir.

Stud. Pal. VIII 930 (fin du VIIe ou début du VIIIe s. ; église épiscopale d'Arsinoe) : des *ἐργάται οἰκοδόμοι* (ouvriers maçons) qui se trouvent à Neiloupolis, reçoivent de l'huile. Dans ce cas non plus nous ne pouvons pas établir si l'emploi a un caractère permanent ou temporaire.

Les ecclésiastiques n'étaient pas seuls à entreprendre la construction d'églises et à en couvrir les frais. Il faut tenir compte de la générosité des fidèles, et parmi ceux-ci, les hauts fonctionnaires, dont les fondations d'églises, même si elles étaient inspirées par des motifs personnels et mettaient en jeu des moyens économiques privés, revêtaient aux yeux de la population un caractère officiel. Selon une inscription de Wadi Qattar (près du Mont Porphyrite), du milieu du IVe siècle [1], un certain Flavius Iulius, gouverneur de la Thébaïde, a construit en ce lieu une église ; nous pouvons supposer qu'elle était destinée aux ouvriers des carrières, aux rares habitants du pays et aux militaires surveillant les routes. De même, l'initiative d'un haut fonctionnaire a joué un rôle important dans la construction de bâtiments servant aux pèlerins près du sanctuaire d'Apa Menas dans le désert libyen [2].

Il est plus que probable que les églises dans les villages où de grands propriétaires possédaient des terres étaient construites, sinon entièrement par ceux-ci, du moins avec une aide substantielle de leur part. Des traces de dépenses de ce genre transparaissent dans un document provenant des archives des Apions : *P. Oxy.* XVIII 2197, 11, 185 (VIe s.). Nous possédons une inscription qui atteste la participation d'un laïc, qui porte le titre de stratelatès, au stade final de la con-

(1) D. Meredith, *Eastern Desert of Egypt : Notes on Inscriptions*, Chron. d'Ég. 28 (1953), p. 132.

(2) Drescher, *Apa Mena. A Selection of Coptic Texts*, p. 147-148.

struction d'une église au Fayoum, aux environs de Polydeukia : *SB* 1449 :

'Εγένετω τὸ καλὸν ἔργον τῆς πλακώσεως
τῆς ἁγίας ἐκκλησίας τοῦ ἁγίου Μηνᾶ
ἐπὶ ἄβα Πέτρου ἐπισκόπου ἐν μηνὶ Μεσωρὴ
ις̄ ἀρχῇ πεντεκαιδεκάτης ἰν(δικτίονος). Κ(ύρι)ε βοήθη-
σον το δουλος σου Μηνᾶ στρα(τηλάτῃ) καὶ τῶν παίδω[ν] α[ὐ]τοῦ.
'Αμήν" ... ϙθ ...

« Le beau travail du revêtement de la sainte église de saint Menas fut fait sous l'épiscopat de l'abbé Pierre, le 16 du mois Mesore, au début de la quinzième année de l'indiction. Seigneur, aide ton esclave, le stratelatès Menas, et ses enfants. Amen. »

Évidemment, si le stratelatès Menas a mis son nom dans cette inscription, c'est qu'il a payé les frais du travail en question [1].

Il nous faut maintenant examiner les dépenses que les églises faisaient pour leur activité philanthropique. Le caractère novateur et l'importance de cette activité sont assez connus pour qu'il ne soit pas nécessaire d'en traiter ici. Voyons plutôt les données des textes provenant d'Égypte, pour établir la façon dont l'activité de bienfaisance était organisée et la sphère dans laquelle elle s'exerçait.

L'Église reconnaissait ses devoirs d'aide charitable à l'égard de certaines catégories de handicapés sociaux : les pauvres, les infirmes, les pèlerins et, en général, les voyageurs, les malades, les fous, les prisonniers, les orphelins, les veuves, les vierges qui avaient décidé de ne pas se marier, sans aller pour autant dans un monastère, les enfants abandonnés, les vieillards. En outre, elle s'occupait des funérailles des morts dont la famille était pauvre ou inexistante.

(1) Le Menas de cette inscription nous est connu par *Stud. Pal.* XX 240 en tant que pagarchos et stratelatès du Fayoum. L'analyse des documents qui nous font connaître d'autres détenteurs de cette fonction (*BGU* III 725 ; *SB* 4907 ; *P. Lond.* I 113, 10, p. 222 ; *BGU* I 3 ; 320 ; *Stud. Pal.* VIII 1072 ; *PRG* V 50 ; nous oblige de dater notre inscription du début de l'époque arabe.

L'aide sociale de l'Église s'exerçait sous deux formes : 1. l'Église donnait aux gens qui en avaient besoin des moyens de subsistance, ou s'occupait d'eux, sans les soustraire à leur milieu social et familial ; 2. si les gens qui avaient besoin de protection n'étaient pas capables de vivre pour leur compte, l'Église les plaçait dans des institutions spéciales, que nos textes juridiques appellent « piae causae ».

Envisageons d'abord la première situation.

Chaque église devait posséder des listes où étaient inscrits ceux qui avaient besoin d'aide matérielle. L'existence de cette règle est attestée, pour l'Égypte, par le canon 61 du Pseudo-Athanase. Les clercs étaient tenus de procéder à des distributions charitables le plus souvent possible. Tout surplus, soit en argent, soit en produits alimentaires, devait en principe être destiné à cet emploi : « Whatso remaineth over for the bishop of the first-fruits and the tithes in the church, beyond the portions of the priests and the sick, he [c'est-à-dire l'économe de l'église] shall take the remainder every year and give it unto the poor » (Pseudo-Athanase, canon 82, version arabe). « [...] Yet shall not the alms-giving for the poor be diminished for the reason that « we will leave something in the treasury of the Lord » [...] » (Pseudo-Athanase, canon 89, version arabe). « A bishop shall not be any Sunday without alms-giving. And the poor and orphans shall he know as doth a father, and shall gather them together at the great festival of the Lord [c'est-à-dire le dimanche de Pâques], vowing and distributing much alms and giving unto each whereof he hath need [... Une distribution analogue doit avoir lieu à l'occasion de l'Épiphanie et de la Pentecôte.] This word have we spoken concerning the poor ; God hath established the bishop because of the feasts, that he may refresh them at the feasts ». (Pseudo-Athanase, canon 16, version arabe). Les produits ou l'argent que les fidèles confiaient à une église pour qu'elle les distribuât aux pauvres, devaient parvenir aux destinataires le plus vite possible : « Si on donne une offrande pour être donnée en aumône aux pauvres, qu'on la distribue avant le coucher du soleil aux pauvres du peuple. Mais s'il y a plus que le nécessaire, qu'on (le) donne le lendemain, et s'il reste quelque chose, le troisième jour. Que rien n'en soit mis au compte de celui chez qui elle est, mais que

toute l'aumône soit mise au compte de son donateur seul ; qu'il ne reçoive (rien), car le pain du pauvre resterait dans sa maison par sa négligence » (1).

Telles étaient les prescriptions. Nous pouvons cependant légitimement douter de leur observance en pratique. Ce n'est pas par hasard que les textes hagiographiques mettent en relief, dans la vie de leurs héros, l'application de ces règles. Au sujet de l'évêque Pisenthios, on nous dit : « And all they brought him every year from the monasteries, according to what was obligatory by the usage of the episcopate, he sent privately to godly men who feared the Lord, that they might spend it all on the needs of the poor, and you know also the amount of the abundance which they brought to him before those days, that he collected in large quantity and began to distribute charity from it, and send it to all towns and villages for those in poverty until it came to the city of Aswan. And in the time of drought also, when the poor lacked bread and did not find food, he was not indifferent to any one of them and did not forget them all, as ye know. » (2) Des choses semblables nous sont racontées au sujet du célèbre évêque d'Oxyrhynchos, Aphou (3).

Les doutes que j'ai exprimés ne sauraient mettre en question l'importance de la bienfaisance ecclésiastique en Égypte. Cette activité jouait un rôle particulièrement important dans les villes au cas de calamités naturelles (avant tout de mauvaises crues du Nil), d'épidémies etc (4).

(1) Canons d'Hippolyte, éd. Coquin, p. 404-405, no. 32. Cette règle ne se retrouve que dans le *Testamentum domini nostri Jesu Christi*, éd. I. E. Rahman (Mainz 1899), livre II, chap. 11, p. 132-133. Elle est née donc au cours du IVe siècle et répond aux préoccupations suscitées par les abus de la part du clergé.

(2) *Vie* arabe de Pisenthios, éd. De Lacy O'Leary, p. 374-375. De même dans le texte copte, plus concis, éd. Amélineau, p. 368. Le même Pisenthios, à l'approche des Perses, « mit en ordre l'évêché ; tous les biens qui s'y trouvaient, il les donna aux pauvres ». (*Vie* copte, p. 397).

(3) Rossi, *I papiri copti di Torino*, I, fasc. 3, *Vita del padre Aphou, anacoreta di Pemdje*, p. 87.

(4) Il me paraît utile de rappeler à ce propos l'activité du patriarche jacobite d'Alexandrie Jean III (VIIe s.). Sous son patriarcat, il y eut pendant trois ans une

Les églises de cette époque, il nous fait les imaginer régulièrement munies de magasins où l'on gardait le blé, l'huile, le vin et d'autres produits destinés aux distributions (1). Les distributions se faisaient, en principe, par l'intermédiaire de l'économe et des clercs (nous reviendrons sur cette question dans le chapitre suivant). L'évêque pouvait en outre confier à des laïcs connus par leur piété et honnêteté l'argent ou les produits alimentaires, pour qu'ils les distribuent parmi les indigents (2).

Outre les distributions périodiques parmi les pauvres inscrits sur ses registres, l'Église fournissait occasionnellement son aide à ceux qui l'imploraient auprès des membres du clergé. Ce genre de demandes nous est connu par la correspondance de l'évêque Abraham (3). Étant donné les revenus considérables des églises épiscopales, il est probable que celles-ci exerçaient ce type de charité dans une mesure plus grande que les autres églises.

Tout chrétien était tenu de pratiquer la charité, mais ce devoir était particulièrement strict pour les membres du clergé. Voici ce que disent à ce sujet les canons du Pseudo-Athanase : « No cleric shall neglect the sick in his street, to visit them, but he shall make enquiry for them in godly charity (*ἀγάπη*). If it be a poor man, he shall give him that whereof the hath need » (Canon 47, version copte). De même, le clerc doit prendre soin des orphelins, leur tenir lieu de père ; s'ils sont pauvres, il doit veiller à ce qu'ils apprennent un métier (canon 56). Les prêtres qui possèdent de la terre doivent laisser, au cours de la moisson ou de la vendange, un peu de blé sur les champs ou quel-

grande cherté des articles alimentaires ; le patriarche prit alors soin des pauvres de la ville : il leur distribuait des vivres et de l'argent deux fois par semaine ; les moulins et les boulangeries travaillaient jour et nuit. (*Hist. Patr.*, *PO*, V, p. 19).

(1) Pour Alexandrie, des témoignages intéressants ont été réunis par M. Basten, *Athanasius. Wirtschaftsgeschichtliches aus seinen Schriften*, (dissert. Giessen 1928), p. 53-54.

(2) C'est ce que faisait Pisenthios : *Vie* arabe, éd. De Lacy O'Leary, p. 374-375.

(3) *Crum Copt. Ostr.* 66 ; 67 ; 188 ; 259-262 ; 267 ; 269 ; voir aussi *P. Oxy.* XVI 1848 (VIe-VIIe s.). Cf. Krause, *Abraham*, I, p. 62-63.

ques grappes de raisin dans les vignes pour les pauvres (canons 69 et 70).

Les limites entre la charité que les clercs faisaient en tant que représentants de l'Église et celle qu'ils faisaient en leur propre nom, devaient être difficiles à tracer.

L'Église s'intéressait tout particulièrement aux malades. Les membres du clergé étaient tenus de les visiter régulièrement et de leur assurer, s'ils étaient pauvres, les moyens de subsistance. Des foules de malades séjournaient jour et nuit dans les lieux sacrés, avant tout dans les grands sanctuaires possédant des reliques vénérables, en attendant la guérison. Leur présence à elle seule exigeait de la part du clergé un effort d'organisation et de soins. On peut déceler dans nos textes de droit canon une tendance à limiter le nombre des malades séjournant dans l'enceinte sacrée : « Que les malades ne dorment pas dans le dortoir (*κοιμητήριον*), sauf les pauvres. C'est pourquoi, celui qui a une maison, s'il est malade, qu'on ne le porte dans la maison de Dieu que pour prier, et qu'il retourne (ensuite) chez lui » (1).

Remarquons encore que les malades pauvres affluaient aux églises dans l'espoir de recevoir plus facilement la nourriture (2).

Les fous faisaient partie, eux aussi, de ce monde qui traînait dans les bâtiments ecclésiastiques.

Les lois impériales accordaient à l'évêque un droit de regard sur les prisons pour la protection des prisonniers, qui d'habitude croupissaient dans des conditions affreuses. Les canons du Pseudo-Athanase considèrent les visites aux prisons comme un devoir non seulement pour l'évêque, mais aussi pour les presbytres (canons 6 et 14).

Les membres du clergé étaient souvent chargés d'administrer les biens des orphelins et de s'occuper de leur éducation. Citons pour témoignage un récit du *Synaxaire* (3) : à la mort des parents d'un gar-

(1) Canons d'Hippolyte, éd. Coquin, no. 24, p. 392-393. Ce passage ne se trouve pas dans les autres compilations ; nous avons donc affaire à un texte original de l'auteur de notre recueil.

(2) Pseudo-Athanase, canons 80 et 81.

(3) Cet épisode ne se trouve pas dans les manuscrits dont s'est servi R. Basset dans son édition du *Synaxaire* dans la *Patrologia Orientalis*. Je le cite d'après

çon qui devait par la suite devenir un saint, l'évêque s'est occupé de l'orphelin : il l'a envoyé à l'école et a assuré la gestion de son patrimoine (700 deniers d'or, 900 deniers d'argent, 500 moutons blancs, des maisons etc.).

Le souci des veuves est très caractéristique de l'activité philanthropique de l'Église. Les veuves sont toujours mentionnées parmi les gens qui ont besoin d'aide et de protection. À Alexandrie, certains clercs étaient spécialement chargés de s'occuper d'elles [1]. Les papyrus témoignent, pour l'Égypte, que des femmes pouvaient être chargées par une église de la même tâche : nous rencontrons deux fois l'expression *αἱ πρὸς χήραις*, « les femmes chargées de s'occuper des veuves » [2]. Trois papyrus d'Oxyrhynchos de la fin du ve siècle parlent respectivement des *χῆραι τοῦ ἁγίου Κοσμᾶ καὶ Δαμιανοῦ* (*P. Oxy.* XVI 1954), des *χῆραι τοῦ ἁγίου Βίκτορος* (*P. Oxy.* XVI 1955) et des *χῆραι τοῦ Μιχαηλίου* (*P. Oxy.* XVI 1956) ; dans tous ces trois cas, les veuves reçoivent de petites quantités de vin. Dans un autre papyrus provenant d'Oxyrhynchos [4], une veuve reçoit de l'économe de l'église de saint Cosme (certainement la même église qui est mentionnée dans le *P. Oxy.* XVI 1954 sous l'invocation de Cosme et Damien) un himation. Il est clair que chacune de ces églises d'Oxyrhynchos (des saints Cosme et Damien, de saint Victor et de saint Michel), qui nous sont connues aussi par d'autres documents [3], avait « ses » veuves, dont elle s'occupait et qu'elle aidait

la traduction de F. Wüstenfeld, *Synaxarium, das ist Heiligen-Kalender der coptischen Christen* (Gotha 1879), p. 175-176.

(1) Saint Athanase, *Hist. Arian.*, chap. 61, *PG*, 25, col. 765.

(2) Dans deux listes de distribution de vin : *P. Berl.* Inv. 16172 (viie s.), publié dans mon article *Les confréries dans la vie religieuse de l'Égypte chrétienne, Proceedings of the Twelfth International Congress of Papyrology*, (Toronto 1970) p. 522-525 ; *VPB* IV 97, 21 (viie s.).

(3) *P. Wisconsin* Inv. 77, dont une photographie et une transcription sont publiées dans E. Boswinkel et P. J. Sijpesteijn, *Greek Papyri, Ostraca and Mummy Labels* (Tabulae palaeographicae, fasc. I) (Amsterdam 1968), p. 46-47 ; il faut tenir compte des corrections apportées à cette transcription par P. J. Parsons, *Gnomon* 42 (1970), p. 733-734.

(4) Antonini, *Le chiese cristiane nell'Egitto*, p. 174, 179.

matériellement. Ces veuves demeuraient certainement dans leurs maisons.

Les églises étaient tenues de veiller à ce que tous les morts reçoivent un enterrement convenable. « If the dead man be poor, the church shall care for him, and if he have no kinsmen, the church shall be his heir ». (Pseudo-Athanase, canon 100, version arabe).

Voyons maintenant la deuxième forme d'activité philanthropique. Beaucoup de personnes qui avaient besoin de l'aide de l'Église, étaient par elle placées dans des institutions appelées xenodochion, xenon, hospition, ptochotrophion, nosokomion, gerontokomion ou gerokomion, orphanotrophion, et connues aussi sous le nom général de « piae causae ». Malgré les termes qui sembleraient indiquer une spécialisation étroite, il est plus que probable qu'en réalité ces institutions charitables s'occupaient, sans trop de distinctions, des pauvres et des malheureux de toute sorte (1). Cela est vrai avant tout pour les institutions appelées nosokomion et xenodochion, termes assez généraux. En outre, il est certain que dans les petites villes et, à plus forte raison, dans les villages, on ne voyait pas la nécessité, ni la possibilité, de placer les vieux et les malades dans deux maisons distinctes.

Les institutions désignées par le terme général de « piae causae » différaient entre elles par leur statut juridique (2). Il y en avait qui dépendaient directement et totalement de l'évêque, étant alimentées par la caisse épiscopale. Il y en avait d'autres qui, tout en dépendant de l'évêque, constituaient une personnalité juridique, possédaient donc des fonds et une administration à elles ; l'évêque pouvait attacher à une institution charitable un bien appartenant à l'église, de façon à ce que le revenu serve à entretenir cette institution (3). D'autres institutions charitables ne dépendaient pas de l'évêque. Les riches,

(1) Cf. H. Leclercq, *Dictionnaire d'Antiquités Chrétiennes et de Liturgie*, art. « hospices, hôpitaux, hôtelleries ».

(2) Cf. H. R. Hagemann, *Die rechtliche Stellung der christlichen Wohltätigkeitsanstalten in der östlichen Reichshälfte*, Revue Internationale des Droits de l'Antiquité 3 (1956), p. 265-283.

(3) Voir *Crum Copt. Mon.* 8322.

poussés par la piété ou par d'autres motifs, fondaient souvent des « piae causae » (1) ou remplissaient les fonctions de patrons d'institutions déjà existantes (2). Les monastères aussi fondaient des institutions de ce genre, pour pourvoir à leurs besoins intérieurs ou pour exercer la charité envers les gens du dehors.

L'État appuyait décidément l'activité philanthropique de tout ordre. Cette politique s'est manifestée par les constitutions impériales, qui ont créé pour les « piae causae » des conditions juridiques très favorables (3), aussi bien que par les riches dotations accordées par l'État aux « piae causae » dans certaines grandes villes.

L'Église montrait un souci particulier pour conserver intacts les biens destinés à l'activité philanthropique. Théophile a cru bon de rappeler dans ses canons (canon 10) : *Αἱ χῆραι καὶ οἱ πένητες καὶ οἱ παρεπιδημοῦντες ξένοι πάσης ἀναπαύσεως ἀπολαυέτωσαν· καὶ μήτις τὰ τῆς ἐκκλησίας ἰδιοποιείσθω· ἀφιλάργυρον γὰρ εἶναι δεῖ τὸν λειτουργὸν τοῦ θεοῦ.*
« Que les veuves, les pauvres et les étrangers de passage jouissent de tout réconfort ; que personne ne s'approprie les biens de l'église, car le ministre de Dieu doit être exempt du désir de l'argent ».

Passons en revue nos données concernant les institutions charitables. Je ne tiendrai compte que des institutions qui dépendent de l'Église et de celles dont la position économique et juridique ne ressort pas du contexte (en faisant, bien entendu, la distinction).

(1) Cette activité des grands propriétaires terriens n'entre pas dans le cadre de cette recherche. Voir à ce sujet Hardy, *Large Estates*, p. 143-145. Je peux citer les textes suivants : *P. Oxy.* XVI 2044, 18 ; *P. Oxy.* XXVII 2480, 44 ; *P. Cairo Masp.* II 67151, 182-195 ; *Stud. Pal.* VIII 1090 ; *Stud. Pal.* X 251 B, 2 (tous ces textes sont du VIe s.) ; *P. Amh.* 154 (VIe/VIIe s.), avec le commentaire de H. R. Hagemann, *op. cit.*, p. 276-277 ; *VPB* IV 95, 63 (VIIe s.) ; 97, 24 (VIIe s.) ; enfin le *Synaxaire*, éd. Basset, p. 486, qui raconte que Jean, le futur évêque de Beryllos, ayant hérité de ses parents de grandes richesses, les employa à la construction d'un hôpital.

(2) *VPB* VI 173 (VIe-VIIe s.), avec le commentaire de Hagemann, op. cit., p. 279.

(3) Outre l'article de Hagemann cité, voir Biondi, *Il diritto romano cristiano*, II, p. 174-261.

Le terme de *νοσοκομεῖον* (*νοσοκομῖον*) qu'on traduit d'habitude par « hôpital », revient fréquemment dans les papyrus grecs et dans les textes coptes.

Le *P. Oxy.* XIX 2238 (vi^e s.) mentionne (lignes 17-18) un nosokomion qui dépend de l'église épiscopale d'Oxyrhynchos et qui comprend une prison : *ἐν τῇ φυλακῇ τοῦ νοσοκομίου τῆς αὐτῆς ἁγίας ἐκκλησίας*. Il est probable qu'une partie de l'hôpital servait de prison pour les prisonniers malades (1).

SB 4668, 4 (viie s.), un texte incomplet dont nous n'avons au fond que le début, mentionne un nosokomion d'Arsinoe (2) : *τῷ εὐαγεῖ νοσοκομείῳ ταύτης τῆς Ἀρσινοιτῶν πόλεως διὰ Κολλούθου τοῦ θεοφιλεστάτου διακό(νου) καὶ νοσοκόμου*. Il est bien probable que la même institution est mentionnée dans *SB* 4903 (byz.) : *νοσοκομῖον [τῆς Ἀρσινοειτῶν πόλεως] ἐπὶ λαύρας Ψανπαλλίο[υ διὰ] Φισάτου διακόνου*, aussi bien que dans *Stud. Pal.* VIII 791 et 875 (viie s.), où il est question du « grand nosokomion ». Arsinoe était une ville assez grande pour avoir plus d'un nosokomion ; il est probable que le nosokomion principal, « le grand nosokomion », était celui qui dépendait directement de l'évêque. Les deux derniers textes témoignent que « le grand nosokomion » possédait des maisons, qu'il louait pour en tirer un revenu.

D'autres textes ne nous permettent pas de reconnaître de qui le nosokomion dépend :

Stud. Pal. III 47 et 314 (vi^e s.), provenant d'Hermoupolis, mentionnent un nosokomion *τοῦ ἁγίου ἀββᾶ Λεοντίου*. Le soupçon que ce nosokomion soit lié à un monastère ne se laisse pas écarter. Il possède des terres qu'il donne à bail.

(1) Il vaut la peine de remarquer à l'occasion qu'un évêque pouvait avoir une prison à sa disposition. Nous le savons grâce à une histoire édifiante racontée par Jean Moschos (*Pratum*, *PG*, 87, 3 col. 2965, chap. 108) : un clerc de Samos fut un jour accusé devant l'évêque ; celui-ci « le mit en prison, là où on avait accoutumé d'enfermer et de garder les clercs coupables ».

(2) Sur ce nosokomion, cf. C. Wessely, *Die Stadt Arsinoe* (*Krokodilopolis*) *in griechischer Zeit* (Wien 1903), p. 40.

Stud. Pal. X 219, 7 (VIe-VIIe s.) mentionne un nosokomion situé à Ptolemais (celle du Fayoum?).

Dans *P. Grenf.* I 62 (VIe-VIIe s.), un nosokomion est mentionné dans un testament très fragmentaire, certainement pour une donation.

P. Lond. III 1324, p. 276 (VIIe s.) et *CPR* IV 198 (VIIe s.), deux textes peu clairs, concernent probablement des terres appartenant à des nosokomia.

Le *P. Par.* App. 866, p. 144, atteste la participation d'un nosokomion à la production de vin.

Le *P. Lond.* III 1028, 16, p. 276-277 (VIIe s.), mentionne les *ὑπουργοί* (travailleurs) d'un nosokomion ; nous ne savons pas dans quelle ville celui-ci était situé.

Un texte d'Oxyrhynchos, *P. Oxy.* VIII 1150 (VIe s.), est une interrogation déposée sur l'autel et adressée à Dieu : on demande s'il faut ou non porter une personne au nosokomion.

Enfin, il convient de citer ici le *P. Antin.* III 202 B (VIe-VIIe s.), bien qu'il ne mentionne explicitement aucune institution. C'est un compte d'un grand domaine, où figure entre autres un payement de 2 sous d'or moins 6 carats en faveur des lépreux : *τοῖς λελ]ωβημένοις* (l. 13). Ces malheureux étaient d'habitude réunis dans des asyles spéciaux. Remarquons cependant que le texte, en cet endroit précisément, est mutilé et que la restitution est hypothétique.

On a tendance à traduire les termes de *ξενοδοχεῖον* (*ξενοδοχῖον*), *ξενών* ou *ὁσπίτιον* (*ὁσπίτιν*) (1) sur la base de leur étymologie, par « hôtellerie », « auberge pour les pèlerins et les voyageurs ». Cependant, comme je l'ai déjà dit, les maisons de charité ainsi appelées pouvaient être destinées à accueillir non seulement les pèlerins et les voyageurs, mais aussi les malades, les incurables, les vieillards, les orphelins pauvres, les enfants trouvés. Souvenons-nous d'ailleurs de la signification du terme « hospice » et de l'étymologie du terme « hôpital ». — Voici les textes :

(1) Sur le terme *ὁσπίτιον* et son emploi dans les papyrus, voir G. Husson, *Recherches sur le sens du mot προάστιον dans le grec d'Égypte*, Recherches de Papyrologie 4 (1967), p. 199-200.

Le *Synaxaire* arabe nous atteste [1] que le patriarche d'Alexandrie Théophile (385-412) construisait des églises et des xenodochia avec les trésors et les matériaux des temples païens, qu'il saisissait avec l'accord de l'empereur.

P. Basel 19 [2] : un propriétaire foncier, qui se dit comte, écrit à un ecclésiastique, qui est probablement un évêque, pour régler des affaires relatives à la construction d'un hospition. Les frais sont couverts par le propriétaire en question, mais l'hospice dépend de l'évêque : *ποιῆσε τὸ ὁ[σ]πί[τι]ν σου.*

P. Apoll. Ano 46 (début du VIIIe s.) : c'est une lettre mentionnant (ligne 7) un hospition.

D'autres papyrus mentionnent des hospices dont nous ne savons pas de qui ils dépendent : *PSI* VI 709, 15 (VIe s.), où apparaît un xenodochion de Kollouthos à Oxyrhynchos ; *P. Lond.* V 1762, 12 (VIe-VIIe s.) et IV 1441, 77 (VIIIe s.).

Une institution portant le nom de *γηροκομεῖον* (*γηροκομῖον*) (qu'on peut traduire par « asyle pour les vieillards ») est mentionnée dans un fragment de papyrus provenant d'Arsinoe : *SB* 4845 (byz.).

Le dernier point qu'il faut considérer dans cette étude des dépenses ecclésiastiques, ce sont les impôts. Malgré les velléités des ecclésiastiques, l'État n'a jamais renoncé aux impôts sur la propriété foncière des églises. Dans le chapitre I, j'ai eu l'occasion de citer des documents qui le prouvent amplement.

Il est intéressant de constater que les églises n'étaient pas exemptées des taxes destinées à satisfaire des besoins intérieurs d'une unité fiscale. En effet, le *P. Oxy.* XVI 2040 (VIe s.), commenté dans le chapitre I, atteste la participation de l'église aux frais d'entretien des bains publics.

(1) *Synaxaire*, éd. BASSET, p. 347.

(2) Avec les corrections et les explications de S. O. KAPSOMENAKIS, *Voruntersuchungen zu einer Grammatik der Papyri der nachchristlichen Zeit* (München 1938), p. 98-99.

À l'époque arabe, de nombreuses contributions exigées par les autorités s'ajoutaient aux impôts réguliers que les églises devaient payer. Des informations à ce sujet nous sont fournies par les œuvres concernant l'histoire des patriarches d'Alexandrie. Parmi les papyrus, seul le *P. Lond.* IV 1363 (de l'an 710) paraît avoir trait à ce sujet ; H. I. Bell pensait qu'il y était question d'un impôt, mais il n'excluait pas qu'il s'agisse d'une contribution non périodique.

CHAPITRE V

LA RÉPARTITION DES REVENUS À L'INTÉRIEUR DE L'ÉGLISE L'ADMINISTRATION DES BIENS ECCLÉSIASTIQUES

A l'époque qui fait l'objet de cette recherche, l'unité économique du diocèse n'existe plus depuis longtemps. Chaque église possède son propre patrimoine et en confie la gestion à une personne de son choix. La disparité des revenus des diverses églises est très considérable. La prépondérance de l'église épiscopale dans le domaine économique est probablement la règle.

La tendance à l'autarcie de chaque église est limitée d'un côté par le fait que les églises sont tenues de transmettre une partie des produits et de l'argent dont elles disposent à leur évêque et au patriarche d'Alexandrie ; de l'autre côté, par le fait que l'évêque doit fournir une aide matérielle aux églises économiquement faibles.

Parmi les textes qui attestent des payements effectués par des églises non épiscopales en faveur du patriarche ou de l'évêque, citons d'abord une lettre écrite probablement par l'évêque d'Hermonthis [1]. Adressée au clergé de Djeme, elle est apportée par un archiprêtre, représentant du patriarche, qui est chargé de lire aux fidèles la lettre pascale. Ce texte dit, au sujet du patriarche : « and [he desires also] that thou pay him his *κανών* without a single loaf lacking ». A. Steinwenter a remarqué avec raison qu'il ne faut pas imaginer que le « canon » dû au patriarche consistait tout entier en pain : par « pain » il faut entendre ici plutôt le blé. Ce texte date du VIIIe siècle ; mais nous possédons aussi un texte du temps du patriarche Agathon (661-

(1) Crum *BM* 464 ; cf. le commentaire de Steinwenter dans son article *Aus dem kirchlichen Vermögensrechte der Papyri*, pp. 10-11.

677), qui atteste la même institution. C'est une lettre adressée à un diacre, *P. Berl.* Inv. 9447 : « [our] common [father?], Apa Pes[ynthius], requires his canon brought him forthwith, since he is about to sail northward to meet the patriarch, Apa Ag[athon the arch]bishop » (1).

Depuis l'introduction du diyārīah, le patriarche recevait tous les ans une partie des sommes perçues à ce titre par les évêques (2).

Au XIe siècle, le patriarche s'appropriait une moitié du revenu des évêchés. Cyrille II, qui, au cours de son patriarcat, « abolit la simonie », passait un accord avec chacun de ceux qu'il sacrait évêques : une moitié des revenus de l'évêché devait aller à l'évêque, l'autre moitié au patriarche, « selon l'ancienne règle » (3). Cette règle était appliquée également par le prédécesseur de Cyrille II, Christodoulos (4). Nous ne savons pas quand cette règle a été introduite ; mais si elle était « ancienne » au temps de Cyrille II, on peut supposer qu'elle a été introduite avant le XIe siècle. La part qui échoit au patriarche d'après cette règle est énorme. Peut-être, à l'époque qui nous intéresse ici, le patriarche n'avait-il pas besoin de piller de cette façon ses évêques : en effet, il disposait encore de plusieurs sources de revenus (terres, maisons, ateliers artisanaux, etc.), sources qu'il devait par la suite perdre peu à peu.

Les évêques, à leur tour, recevaient une partie des revenus des églises et des autres institutions pieuses de leurs diocèses. Cela ressort du canon 65 du Pseudo-Athanase (version copte), dont je rapporterai le texte tout à l'heure et qui dit que l'évêque a le droit de prendre tout ce qui reste après que les églises ont satisfait leurs besoins. Le canon 89 de la même collection fait allusion aux dons que l'économe de l'église épiscopale est chargé de recevoir de toutes les églises.

Une information intéressante nous est fournie par la *Vie* arabe de Pisenthios, évêque de Koptos au VIIe siècle : « And all they brought

(1) W. E. Crum, *The Monastery of Epiphanius at Thebes*, I (New York 1926), p. 228, note 5.

(2) *Hist. Patr.*, II, 2, p. 117.

(3) *Hist. Patr.*, II, 3, p. 330-331.

(4) *Hist. Patr.*, II, 3, p. 268.

him every year from the monasteries, according to what was obligatory by the usage of the episcopate, he sent privately to godly men who feared the Lord, that they might spend it all on the needs of the poor » ([1]). Ce texte doit être rapproché d'un passage de l'*Histoire des Patriarches Coptes* ([2]) où un évêque du Fayoum du temps du patriarche Michel I (743-767) « had much property belonging to the churches since he possessed in his diocese thirty five monasteries in the Fayum of which he was the administrator ».

Les payements en faveur de l'évêque effectués par les églises et les monastères ont laissé des traces dans notre documentation grecque. Citons d'abord le *PSI* VIII 791 (VIe s.), déjà utilisé à ce point de vue par A. Steinwenter ([3]). C'est un compte de sommes versées à l'évêque d'Oxyrhynchos :

+ Γνῶσις χρυσ(οῦ) παρεχομ(ένου) τῷ θεοφιλ(εστάτῳ) ἐπισκ(όπῳ)
ὑ(πὲρ) τῶν δύο ἑορτ(ῶν) κ(ατὰ) Θὼθ καὶ Τῦβι ἰνδι(κτίονος) θ
κ(αὶ) ὑ(πὲρ) τῆς ἑορταστικ(ῆς) τῆς αὐτῆς θ ἰνδι(κτίονος)
δ(ιὰ) σοῦ Ἀνοῦπ ἀπαιτητῇ οὕτως
π(αρὰ) τοῦ ἁγίου Φιλοξένου νο(μίσματα) β π(αρὰ) β
π(αρὰ) τοῦ ἁγί(ου) Ἰούστου νο(μίσματα) β π(αρὰ) β
π(αρὰ) τοῦ ἁγί(ου) Σερήνου νο(μίσματα) β π(αρὰ) β
π(αρὰ) τῆς ἀββᾶ Ἱερακίωνος νο(μίσματα) β π(αρὰ) β
καὶ ὑ(πὲρ) ἑορταστικ(ῆς) οὕ(τως)
μον(αστήριον) Καισαρίου νο(μίσματα) β π(αρὰ) β

(1) *Vie* arabe, éd. DE LACY O'LEARY, p. 374-375. La *Vie* sahidique (E. A. W. BUDGE, *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt* [London 1913], p. 28) donne un texte légèrement différent, mais le sens est le même : « The things (i.e. the offerings) which were brought unto him year by year according to the canons of the Apostles, he was wont to send secretely to certain men [...] ». — Sur les rapports entre les différentes versions de cette *Vie*, voir W. E. CRUM, *Zeitschr. der Morgenlands-Gesellsch.* 68 (1914), p. 178-179.

(2) *Hist. Patr.*, *PO*, V, p. 94.

(3) *Aus dem kirchlichen Vermögensrechte der Papyri*, p. 12-13. Grâce à l'amabilité de Monsieur Manfredo Manfredi, j'ai obtenu une photographie du papyrus, ce qui m'a permis de vérifier la lecture et d'y apporter quelques changements, dont le plus important consiste à remplacer, à la ligne 1, *ἐγδίκ(ῳ)* par *ἐπισκ(όπῳ)*.

μον(αστήριον) Λαμάσωνος *νο(μίσματα) β π(αρὰ) β*
μον(αστήριον) Φιλοξέν[ο]υ *νο(μίσματα) β π(αρὰ) β*
μον(αστήριον) ἀββᾶ Ἱερακίωνος *νο(μίσματα) β π(αρὰ) β*
μον(αστήριον) Δημητρίου *νό(μισμα) α π(αρὰ) α*
μον(αστήριον) Ταψηνίου (1) *νό(μισμα) α π(αρὰ) α*
τοῦ ἁγίου Κοσμᾶ *νό(μισμα) α π(αρὰ) α*
γί(νεται) *νο(μίσματα) ια π(αρὰ) ια*
κ(αὶ) ὑ(πὲρ) τῆς ἑορτῆς τοῦ Φαρμοῦθι
οὕ(τως)
ἐκκλ(ησία) ἀββᾶ Ἱερακίωνος *νό(μισμα) α π(αρὰ) α*

En marge des lignes 4-5 :
κ(αὶ) ὑ(πὲρ) τῆς ἡμέρας τοῦ
ἁγί(ου) Φιλοξένου νο(μίσματα) θ π(αρὰ) λς

Le document n'est pas tout à fait clair, entre autres à cause du fait que le mot *ἑορταστική* ne se retrouve nulle part ailleurs dans des contextes analogues. Il est certain en tout cas que, dans ce document, il s'agit de l'argent que les églises et les monastères transmettent à l'évêque à l'occasion de différentes fêtes. On distingue :

1. l'argent payé pour les fêtes des mois de Thoth, de Tybi et de Pharmouthi ;
2. l'argent payé pour la *ἑορταστική* ;
3. l'argent payé pour le jour de saint Philoxène.

Le troisième point est le plus facile à comprendre : il s'agit de la fête du saint patron d'une des églises d'Oxyrhynchos.

Quant au premier point, il s'agit probablement du payement d'une partie de la prosphora apportée par les fidèles à l'occasion des grandes fêtes de trois mois. Pour Tybi et Pharmouthi, la situation est claire : il s'agit respectivement de la Noël ou (peut-être : et) de l'Épiphanie, et des Pâques. Quelle est la grande fête du mois de Thoth (29 ou 30 août-27 ou 28 septembre) ? Je l'ignore.

Enfin, la *ἑορταστική* paraît désigner l'argent reçu à l'occasion de fêtes, mais non pas de grandes fêtes. En attendant que de nouveaux documents viennent éclaircir ce mot, je propose de façon provisoire

(1) Autre lecture possible : *Ταφηνίου.*

de voir dans le deuxième point le payement d'une partie de la prosphora normale, c'est-à-dire de la prosphora de tous les dimanches.

C'est dans le même contexte qu'il faut placer les données d'un autre papyrus, *VPB* IV 94 (ve s.) provenant d'Apollonopolis Parva (1). C'est un des textes les plus intéressants pour l'histoire économique de l'Église égyptienne. Il nous convient de le citer en entier (2) :

Recto

\+ *Γνῶσ(ις) συ[ναγ(ομένων) τ]ῆς διακ(ονίας) τῆς ἁγί(ας) τοῦ θ(εο)ῦ ἐκκλ(ησίας) Κ[— —]*

ο[ὕτω]ς

κώμης Ταν[ιάθε]ως

π(αρὰ) τ(οῦ) οἰκο(νόμου) Πτ[..] νο(μίσματα δ π(αρὰ) κ(εράτια) η

π(αρὰ) τ(οῦ) οἰκ(ονόμου) τοῦ [Β]ίκτορος νο(μίσματα) β π(αρὰ) δ

π(αρὰ) τ(οῦ) οἰκ(ονόμου) Ὁσίω νο(μίσματα) β π(αρὰ) δ (2^e m.) *ε(ὕσταθμα)*

π(αρὰ) τ(οῦ) οἰκ(ονόμου) το(ῦ) ἁγί(ου) Μιχαηλίου νο(μίσματα) β π(αρὰ) δ

π(αρὰ) το(ῦ) οἰκ(ονόμου) ἀβ(βᾶ) Λέοντος νο(μίσματα) β π(αρὰ) δ

π(αρὰ) τ(οῦ) οἰκ(ονόμου) τῆς ἁγίας Μαρίας νο(μίσματα) β π(αρὰ) δ

π(αρὰ) τ(οῦ) οἰκο(νόμου) τοῦ ἁγίου Θεοδώρου νο(μίσματα) β π(αρὰ) δ

π(αρὰ) τῶν ἐργατῶν νο(μίσματα) δ π(αρὰ) [.]

(1) Sur ce papyrus, voir Steinwenter, *Aus dem kirchlichen Vermögensrechte der Papyri*, p. 14-15.

(2) Je reproduis le texte avec les corrections proposées par H. I. Bell dans *Berichtigungsliste*, II, et d'autres corrections. Comme le mot *οἶκος* ne désigne jamais une église, l'abréviation *οἰκ( )* ou *οἰκο( )* doit être résolue non pas en *οἴκ(ου)*, *οἴκο(υ)* (comme le voulait l'éditeur), mais en *οἰκ(ονόμου)*, *οἰκο(νόμου)* ; la mention de l'économe est suivie du nom de l'église qu'il sert, appelée par le nom du saint patron ou du fondateur. La correction de τόπ(ων) en τὸ π(ᾶν) m'a été suggérée par R. Rémondon ; de même, la correction de *μοναστηρ(ίων) β* en *μοναστηρ(ίου) ἀβ(βᾶ)*.

π(αρὰ) το(ῦ) οἰκ(ονόμου) τῆς Λέ̣[α]ς̣ νό(μισμα) ∟ π(αρὰ) [.]
π(αρὰ) τ(οῦ) οἰκ(ονόμου) το(ῦ) ἁγί(ου) Κολ̣λ̣[ούθο]υ
νό(μισμα) α π(αρὰ) δ
π(αρὰ) τ(οῦ) οἰκο(νόμου) το(ῦ) Κον̣[σταντίνου?]
νο(μίσματα) β π(αρὰ) δ
π(αρὰ) Πητηρως νο(μίσματα) β π(αρὰ) δ
π(αρὰ) Κύρου πρ(εσβυτέρου) [ ] νό(μισμα) α π(αρὰ) β
π(αρὰ) το(ῦ) κυ̣ρ̣ο̣υ̣[
π(αρὰ) διαφόρ(ων) μοναστηρ(ίων) νο(μίσματα) δ π(αρὰ) η
π(αρὰ) Παρουφ νο(μίσματα) β π(αρὰ) δ
π(αρὰ) μοναστηρ(ίου) ἀβ(βᾶ) Π[.].ομ νο(μίσματα) β π(αρὰ) β
κ(αὶ) Ποτο(υ) ἐλαιουρ(γοῦ) τῆς κώμ(ης) ἐλαίο(υ) ξ(έσται) ρνςῆ
γί(νεται) νο(μίσματα) λδ (καὶ) κ(εράτια) γ π(αρὰ) κ(εράτια) ξ η

Verso

Colonne I

— — — — — —

[— —] νο(μίσματα) ε π(αρὰ) ι
[— —] νό(μισμα) α π(αρὰ) β
[— —] νό(μισμα) α π(αρὰ) β

Colonne II (2e main ?)

δ(μοῦ) γί(νεται) τὸ π(ᾶν) τῆς διακ(ονίας)

Τανιάθεο̣ς	νο(μίσματα)	λδ	π(αρὰ)	ξε
Ναβοὼ	νο(μίσματα)	κς	π(αρὰ)	νβ
Ἰβιῶνος	νο(μίσματα)	κζ	κ(εράτια)	κα
Γαια	νο(μίσματα)	ς	π(αρὰ)	ιβ
[. .]μινπτελ	νο(μίσματα)	ε	π(αρὰ)	ι
[Γερ]όθεος	νο(μίσματα)	ιζ	π(αρὰ)	λε
Π̣ασχλε	νο(μίσματα)	ε	π(αρὰ)	ι
π̣όλεως	νο(μίσματα)	ια	π(αρὰ) κ(εράτια)	κβ

[ὁ]μο(ῦ) γί(νεται) τὸ π(ᾶν) τ̣ῆ[ς διακ(ονίας) νο(μίσματα) ρ]λα κ(εράτια)
κα π(αρὰ) κ(εράτια) σς

[γί(νεται)] καθαρ(ὰ) νο(μίσματα) ρκγ κ(εράτια) ζ, εὔσταθμ(α) χρυσ(ᾶ).
[Μωυσ?]ῆς ἐπίσκοπος στοιχῆ μοι τὸ συναγόμενος
[τῆς δι]ακονίας ὡς πρόκητε ⳁⳁⳁ

Nous avons devant nous un compte des revenus, essentiellement en argent, d'une diakonia. Il a été présenté à l'évêque, qui l'a signé à la fin pour l'approuver. La diakonia en question embrasse sept villages et la polis, c'est-à-dire de la capitale du nome (Apollonopolis Parva). Le mot diakonia a plusieurs significations. Elles ont fait l'objet d'une étude spéciale de P. E. Kahle, à laquelle je renvoie le lecteur (1). Pour interpréter notre texte, nous avons le choix entre deux significations du mot. La première est celle que J. Maspero (2) a reconnue dans les papyrus d'Aphrodito et dans des inscriptions coptes sur des objets du culte : la diakonia est « un ensemble de biens, mobiliers ou immobiliers, appartenant à un monastère ou à une église ». Néanmoins, dans une étude visant à éclaircir les origines des diaconies à Rome (3), H. I. Marrou a examiné les sources littéraires provenant de la partie orientale de l'empire romain. Elles lui ont permis de constater que le mot diakonia était employé pour désigner une institution charitable, un service d'assistance aux indigents, dépendant d'une église ou d'un monastère mais ayant une personnalité juridique propre. Les documents étudiés par Maspero fourniraient, d'après Marrou, la preuve de l'existence de ce type d'institution en Égypte. Marrou n'a pas connu le *VPB* IV 94. Ce texte a été tiré de l'oubli quelques années plus tard par A. F. Frutaz (4), qui l'a présenté comme un compte d'une institution charitable.

(1) P. E. Kahle, *A Note on διακονία*, dans *P. Balaizah*, I, p. 35-40.

(2) J. Maspero, *Sur quelques objets coptes du Musée du Caire*, Annales du Service des Antiquités de l'Égypte 10 (1910), p. 174.

(3) H. I. Marrou, *L'origine orientale des diaconies romaines*, Mélanges d'archéologie et d'histoire 57 (1940), p. 124-127.

(4) A. F. Frutaz, *Una diaconia diocesana in Egitto*, *Miscellanea liturgica in honorem L. C. Mohlberg* (Roma 1949), II, p. 71-74. Frutaz a transcrit le texte du papyrus d'après l'édition de Bilabel, sans tenir compte des corrections de Bell.

L'interprétation proposée par Frutaz n'est pas impossible. Elle suscite cependant de graves objections. Dans tous les documents où Marrou a décelé l'existence d'une institution charitable appelée diakonia, il s'agit d'une institution liée à un monastère ou à une église, jamais d'une institution fonctionnant à l'échelle d'une ville, encore moins à l'échelle d'un diocèse. Il nous est difficile d'imaginer un service d'assistance aux pauvres à l'échelle d'un diocèse, service alimenté par une partie des revenus que le diocèse tirait de sources très variées, comme cela ressort de l'interprétation de *VPB* IV 94 proposée par Frutaz. Un pareil service d'assistance devrait être indépendant de l'économe. Or, comme nous le verrons plus tard au cours de ce chapitre, nos sources relatives aux fonctions de l'économe prouvent que l'activité charitable d'une église épiscopale était dirigée directement par son économe. Le système de l'administration des revenus ecclésiastiques semble aussi être en désaccord avec l'interprétation de *VPB* IV 94 proposée par Frutaz : en effet, l'économe reçoit tous les revenus en nature et en espèces et il en dispose avec l'évêque. La création d'une institution charitable auprès de l'évêque, dotée d'une portion distincte des revenus du diocèse, est — répétons-le — difficilement concevable.

En tenant compte de ces difficultés, il conviendra peut-être de revenir à l'explication du mot diakonia proposée par Maspero, en la modifiant légèrement. Je propose de voir dans la *diakonia* de notre document *VPB* IV 94 le *service administratif qui gère les biens, mobiliers ou immobiliers, de l'église épiscopale*, autrement dit l'office de l'économe auprès de l'évêque.

L'ensemble des revenus du diocèse enregistrés dans *VPB* IV 94 se monte à 123 sous d'or et 7 carats. Pour l'un des sept villages, Taniathis (un gros bourg de dimensions analogues à celles de la célèbre Aphrodito dans le nome d'Antaioupolis), le comptable nous a donné des précisions. Les revenus, pour ce village, se répartissent de la façon suivante :

1. dix payements effectués par les économes de dix églises ;
2. trois payements effectués respectivement par les personnes suivantes : Peteros, le presbytre Kyros, Parouph ;

3. un payement dont nous ne savons pas par qui il a été effectué (par une personne ou par une institution?);
4. deux payements effectués respectivement par « divers monastères » et par un monastère ; ces payements doivent sans doute être mis sur le même plan que les dix payements effectués par dix églises du même village ;
5. un payement effectué par « les ouvriers » (ἐργάται);
6. l'huile fournie par l'élaiourgos du village.

Il s'agit maintenant de comprendre exactement qui paye et à quel titre on paye. La diversité des sujets qui payent semble exclure d'emblée qu'il y ait une raison unique pour tant de versements. Il nous faut examiner les différentes catégories d'entrées séparément.

D'abord, les payements effectués par des églises et des monastères. A ce propos, Steinwenter voyait deux possibilités d'interprétation. Il s'agirait selon lui ou bien d'impôts (*Abgaben*) payés par des villages économiquement indépendants en faveur de l'évêque — impôts qui auraient pu être désignés par les termes *kanon* ou *dèmosion* ou *annona*; ou bien de revenus de la propriété foncière de l'évêque, qui s'étendrait sur plusieurs villages — des revenus dont nous ne saurions pas s'ils sont des payements périodiques ou occasionnels.

Aucune de ces deux interprétations n'est acceptable. Contre la première, nous ferons valoir deux arguments. D'abord, il est tout à fait invraisemblable que les monastères aient pu participer à la perception d'une taxe en faveur de l'église épiscopale, payée par tous les habitants du diocèse. Ensuite, une pareille taxe, comme je l'ai dit au chapitre III, n'est pas attestée pour l'Égypte du ve siècle, et l'hypothèse de son existence à cette époque est contraire à tout ce que nous savons sur les revenus ecclésiastiques dans l'ensemble de l'empire byzantin de cette époque. Contre la deuxième interprétation de Steinwenter, nous remarquerons qu'au ve siècle les églises non épiscopales sont depuis longtemps douées de personnalité juridique et possèdent le plus souvent des terres. Certes, l'évêque a le droit de demander aux églises de son diocèse des payements ; mais ce que chaque église lui paye est une partie de l'ensemble de ses revenus et non pas une partie des revenus qu'elle tire de la terre seulement ; d'ailleurs, certaines

églises pouvaient même ne pas avoir de terres du tout. Le même raisonnement vaut pour les monastères.

A mon avis, ce que les économes des églises et les monastères de Tanaithis payent à l'église épiscopale est une sorte de taxe « intérieure » qui permet à l'évêque d'avoir sa part des revenus des institutions religieuses de son diocèse.

Que représentent les autres entrées du compte *VPB* IV 94?

Le payement effectué par Potos elaiourgos est facile à expliquer. Cet elaiourgos gère probablement un elaiourgeion (pressoir ou/et magasin d'huile) appartenant à l'église épiscopale. Sur les payements effectués par Peteros, Kyros et Parouph, nous ne pouvons rien dire, car le scribe ne nous a fourni aucune information. Le payement effectué par les *ἐργάται* (ouvriers) pose des problèmes difficiles. Pour ma part, je ne suis pas en mesure d'en offrir une explication satisfaisante (1).

En conclusion, ce que nous pouvons tirer de *VPB* IV 94 pour notre recherche, c'est que ce document atteste des payements effectués par des églises et des monastères en faveur de l'évêque.

Les sommes de sous d'or dont il est question dans *VPB* IV 94 aussi bien que dans *PSI* VIII 791, sont assez considérables : l'évêque semble se tailler la part du lion dans les revenus des églises et des monastères de son diocèse.

Toutes les remarques qui précèdent touchent exclusivement les églises dépendant de l'évêque. Sur les églises privées, nous ne savons rigoureusement rien.

***

(1) I. F. Fikhman, *Egipet na rubeže dvukh epokh. Remeslenniki i remeslennyj trud v IV-seredine VII v.* [L'Égypte au tournant de deux époques. Les artisans et le travail artisanal du IVe au milieu du VIIe siècle] (Moskva 1965), p. 199, croit que ces ouvriers constituent une corporation et se demande quels étaient les rapports entre cette corporation et l'église. Mais cette interprétation me paraît impossible. La liste des corporations attestées pour l'Égypte byzantine aux pp. 122-127 du livre de Fikhman, ne comporte pas un seul exemple d'une corporation d'*ouvriers* : il s'agit toujours de corporations de travailleurs spécialisés dans tel ou tel métier.

Si, comme nous venons de le voir, l'évêque dispose de revenus importants, il est tenu d'en redistribuer une partie — une partie que nous ne sommes pas en mesure d'évaluer — parmi le clergé de son diocèse. D'abord, il existe une coutume qui impose au chef de la hiérarchie ecclésiastique locale de faire, à l'occasion des fêtes, des cadeaux au clergé et même à des laïcs. Un témoignage de l'existence de cette coutume est contenu dans un récit concernant les troubles survenus à Alexandrie sous le patriarcat d'Alexandre II (705-730) : au cours de ces troubles, le clergé et le peuple demandèrent au patriarche de leur payer ce qu'il leur devait au troisième jour de la fête de Pâques (1). Les papyrus de Nessana témoignent que cette coutume n'était pas une particularité d'Alexandrie : le clergé de Nessana reçoit des eulogies à l'occasion de la fête de saint Sergius (2). Il est en outre probable que les évêques égyptiens faisaient, tout comme leurs collègues des autres régions du monde byzantin, des cadeaux au clergé à l'occasion de leur consécration (3).

Bien plus importants étaient les devoirs de l'évêque envers les églises de son diocèse qui ne pouvaient faire face aux dépenses indispensables. Lisons à ce propos le canon 65 du Pseudo-Athanase, version copte : « And if there be revenue (*πρόσοδος*) in the church or the offering (*προσφορά*) [to suffice] for the life of the clergy and the oil for the light of the lamps, they may not trouble the bishop in anything. But if there be not revenue (*πρόσοδος*) therein, so as to suffice for the offering (*προσφορά*) and the life of the clergy and the oil of the lamps, then the bishop giveth unto them for these three needs. But if again there be revenue (*πρόσοδος*) therein, so as to be more than these three needs, the bishop shall take them and use them, according to the love of God ; for the whole will of God is in compassion toward the poor. Yet let him not forget one that is needy beyond another, but let equality be among them all. [...] But as a good governor, let there be equality for all the clergy which are good. And everything

(1) *Hist. Patr.*, *PO*, V, p. 61.
(2) *P. Nessana* 50 (avec un riche commentaire) et 79.
(3) Cf. Herman, *Benefizialwesen*, p. 662.

that shall be over and above for them, let it serve for the needs of the poor ». De même, le canon 81 du Pseudo-Athanase autorise l'économe d'une église non épiscopale, au cas où il ne serait pas en mesure d'assurer l'accueil des étrangers, à aller chez l'évêque ou l'économe en chef pour demander les moyens nécessaires.

***

L'étude de la répartition des revenus à l'intérieur du diocèse, combinée avec notre recherche précédente sur les sources de revenus dont disposaient les différentes églises, révèle donc une situation complexe, résultant de deux tendances opposées : une tendance centralisatrice, qui pousse vers la suprématie économique de l'évêque, et une tendance centrifuge, qui pousse vers l'autarcie de toute église pourvue de dotations.

D'une manière analogue, la politique de l'Église en ce qui concerne le choix du système administratif à adopter pour la gestion de ses biens, montre aussi deux tendances opposées. Les chefs de l'Église maintiennent avec force que l'autorité de l'évêque ne doit être contestée par personne. Une lettre du patriarche d'Alexandrie Cyrille au patriarche d'Antioche Domnos contient à ce sujet des formules classiques, qu'il convient de citer (1). Cyrille parle d'un évêque qui dépendait du patriarche d'Antioche et qui a été déposé : « Quant aux biens qu'on lui a enlevés à tort, il est juste qu'on les lui rende pour

(1) Cyrille, *epist.* 78, *PG*, 77, col. 364. Il faut rapprocher de ce texte le canon 32 du livre II de la version arabe des *Canons des apôtres*, éd. J. et A. Périer, *PO*, VIII, p. 678 : « Nous ordonnons également que l'évêque ait en son pouvoir les ressources de l'Église : les âmes précieuses des hommes lui ont été confiées ; or, que sont en comparaison tous les biens matériels qu'on lui remet, pour qu'il les fasse administrer et en nourrisse les pauvres par l'intermédiaire des prêtres et des diacres, avec crainte de Dieu et tremblement ? De ces biens, il prendra aussi ce qui lui est nécessaire, s'il est dans le besoin, et ce qui est nécessaire à ses frères étrangers qui le visitent, afin qu'ils ne manquent d'aucune des choses indispensables. La loi de Dieu ordonne en effet que celui qui s'est consacré [au service] de l'autel, puisse vivre de l'autel, car pas un soldat ne fait la guerre à ses propres frais contre les ennemis du roi ».

deux raisons. D'abord, parce qu'il ne fallait absolument pas faire pareille chose, et puis parce que cela attriste fortement et jette dans un extrême abattement les très pieux évêques de toute la terre, que de se voir obligés de rendre compte de la raison des dépenses qu'il leur arrive de faire, prises soit sur les revenus (*πρόσοδοι*) ecclésiastiques, soit sur les oblations (*καρποφορία*) de quelques fidèles : car c'est au juge universel que chacun de nous rendra compte de ses péchés. Certes, il faut garder intacts aux églises les objets précieux et les biens immobiliers ; mais il faut d'autre part faire confiance à ceux qui, au moment donné, exercent le divin sacerdoce, en ce qui concerne la raison des dépenses qu'il leur arrive de faire ». Cependant, à l'époque que nous étudions, l'évêque n'est plus le maître absolu des biens ecclésiastiques de son diocèse. La limitation de son pouvoir dans l'administration de ces biens s'est réalisée sur deux plans : 1. par le fait que les églises non épiscopales pourvues de biens qui leur appartenaient se sont rendues économiquement indépendantes ; 2. par le fait que le pouvoir de l'évêque de disposer des biens appartenant à l'église épiscopale a été soumis à des restrictions.

Le premier point qui concerne les rapports entre l'évêque et les églises non épiscopales, a déjà été traité ci-dessus ; nous reviendrons sur cette question plus loin dans ce chapitre. Arrêtons-nous maintenant sur le deuxième point.

Pour expliquer la limitation de la liberté d'action de l'évêque dans la gestion du patrimoine de son église, il faut d'abord se demander quelle pouvait être la pression venant d'en haut : du patriarche et des synodes épiscopaux. Les actes des conciles et des synodes contiennent beaucoup de décisions ayant trait à cette question. Elles concernent notamment le problème de la vente des biens ecclésiastiques — problème qui a tracassé les chefs de l'Église pendant plusieurs siècles. Pour l'Égypte, nous manquons (autant que je sache) d'informations à ce sujet. Mais certainement ce silence n'est dû qu'au hasard de la conservation des sources. Nous savons par ailleurs que les évêques égyptiens étaient soumis — et depuis très tôt — au patriarche d'Alexandrie. L'Égypte était considérablement avancée dans la voie d'un appareil ecclésiastique fortement hiérarchisé. Il serait

donc bien étonnant que les évêques égyptiens n'eussent pas été obligés de consulter le patriarche ou son entourage avant de prendre des décisions économiques de poids. Par contre, et pour la même raison, il est peu probable qu'ils aient dû se soucier de l'avis de leurs collègues. J'ai été toujours frappée par le manque de documents synodaux en Égypte. Cette absence me paraît indiquer que le pouvoir étendu dont jouissait le patriarche d'Alexandrie laissait peu de place aux discussions collectives.

D'autre part, il faut prendre en considération la pression venant d'en bas. L'évêque devait certainement tenir compte de l'opinion de son clergé. Très tôt, les chefs de l'Église ont insisté sur ce point, en faisant valoir que les clercs locaux étaient mieux placés que quiconque pour observer et contrôler leur prélat. Une trace du rôle actif que le clergé pouvait jouer auprès de l'évêque pour les décisions économiques d'une certaine importance apparaît dans le *P. Michael.* 41 (VIe s.) (1). C'est un document par lequel un évêque cède à un laïc une terre à la condition qu'il devienne responsable du payement de tous les impôts ; dans la partie finale du contrat (lignes 52-59), l'évêque garantit qu'aucun de ses successeurs ni des futurs administrateurs ou clercs de son église (*τῶν κατὰ καιρὸν ἐσομένων διοικητῶν τε καὶ κληρικῶν*) n'agira contre les clauses du contrat. Il ressort de là que les clercs avaient le droit d'intervenir dans les affaires économiques de l'église épiscopale. C'est dans le même sens que va le canon 9 de Théophile, patriarche d'Alexandrie, qui prévoit l'élection de l'économe d'une église épiscopale par son clergé ; je rapporterai et commenterai ce texte plus loin.

Malgré ces limitations, et malgré une autre limitation dont je vais parler tout à l'heure, la présence de l'économe, c'est l'évêque qui prend les décisions concernant les affaires économiques de son église et qui en porte la responsabilité. Dans une moindre mesure, il est responsable aussi des décisions concernant les affaires économiques de son diocèse. Malheureusement, nous ne savons pas comment étaient gé-

(1) Sur ce document, voir Steinwenter, *Aus dem kirchlichen Vermögensrechte der Papyri*, p. 31-32.

rées les affaires des autres églises : qui prenait les décisions ? Était-ce les clercs ? (Ils figurent en tête de certains documents ; mais ce fait ne prouve rien.) Ou était-ce le presbytre préposé à l'église par l'évêque ? Je n'en ai aucune idée.

L'indépendance de l'évêque est fortement limitée par la présence de l'*économe* — son aide principal dans les affaires économiques, mais par cela même son principal contrôleur aussi (1). La présence de l'économe aux côtés de l'évêque est déclarée obligatoire par le canon 26 du concile de Chalcédoine de 451 : « Ayant appris que dans certaines églises les évêques administrent sans aucun économe les biens ecclésiastiques, le concile a décidé que toute église qui a un évêque aurait aussi un économe pris dans le clergé de cette église. Il aura à administrer les biens de l'église sous la direction de son évêque, afin que l'administration de l'église ne soit pas sans témoins, que les biens ecclésiastiques ne soient pas dissipés et que la dignité des clercs soit à l'abri de toute atteinte » (2).

On pourrait objecter que cette décision conciliaire n'a pu être appliquée en Égypte, étant donné que l'Égypte s'est dressée contre le concile de Chalcédoine. Mais l'existence de la fonction de l'économe dans l'Église égyptienne est attestée bien avant ce concile. Celui-ci n'a fait que rendre obligatoire une coutume déjà très répandue. Les plus anciennes mentions de l'office de l'économe en Égypte remontent au IVe siècle. L'une de ces mentions nous est transmise par la *Vita Prima* de saint Pacôme et concerne un économe de l'église épiscopale

(1) Je ne traite ici que des économes des églises, en laissant de côté l'activité, en grande partie analogue, des économes des monastères. Je signale cependant que dans les monastères l'économe peut jouer un rôle différent : voir KAHLE, *Balaizah*, I, p. 34 (« in fact the title in non-literary texts normally indicates the superior »).

(2) *Acta Conciliorum Œcumenicorum*, t. II : *Concilium universale Chalcedonense*, éd. E. SCHWARTZ, vol. I, pars I, (Berlin 1933), p. 163. — La tendance à se passer de l'économe a dû être très forte parmi les évêques, si le VIIe concile œcuménique de Nicée (787) s'est vu obligé de répéter la décision du concile de Chalcédoine de 451 (RHALLES et POTLES, *Syntagma*, II, p. 590, canon 11). La présence de l'économe devait être gênante pour un évêque, si celui-ci exploitait les biens ecclésiastiques dans l'intérêt de sa famille.

de Tentyra (¹). Deux autres sont contenues dans deux papyrus (²). Les canons du Pseudo-Athanase parlent fréquemment de l'économe.

Aux économes des églises épiscopales (³) correspondent des fonctionnaires ecclésiastiques portant le même titre au niveau des églises paroissiales et d'autres églises dépendant de l'évêque mais n'étant pas la katholikè (⁴). Des économes exerçant leurs fonctions à ce niveau sont mentionnés dans les papyrus assez souvent pour que nous ayons la certitude que c'était là une institution très répandue. Les canons du Pseudo-Athanse en parlent à deux reprises : le canon 81, que j'ai

(1) *Sancti Pachomii Vitae Graecae, Vita prima*, éd. F. Halkin (Bruxelles 1932), chap. 40, p. 24.

(2) *VPB* IV 53, 28 ; *P. Lips.* 102, 10. Malheureusement, ces deux papyrus ne sont datés que paléographiquement.

(3) Les papyrus attestant l'activité de l'économe auprès de l'évêque sont les suivants (tous du VIᵉ siècle) : *PSI* III 216 ; *P. Oxy.* XVI 1900 ; *P. Cairo Masp.* III 67298 ; *Stud. Pal.* III 302 et 309 (probablement la même personne) ; *P. Lond.* I 113, 1, 104, p. 204 ; *P. Berl.* Inv. 13908, publié dans mon article *Deux papyrus relatifs à l'administration ecclésiastique*, p. 140-146 ; *PSI* VIII 936 et 937 ; *P. Cairo Masp.* III 67307 (dans ces trois derniers documents il s'agit d'une même personne).

(4) Les économes des églises non épiscopales sont attestés de façon certaine par les papyrus suivants : *SB* 9773 (Vᵉ s.) *P. Grenf.* II 111 (Vᵉ-VIᵉ s.) ; une série de textes du VIᵉ siècle, à savoir : *P. Flor.* I 73 ; *P. Flor.* III 297, 57, 77, 141 ; *P. Oxy.* VI 993 ; *P. Oxy.* XVI 1994 ; *P. Oxy.* XVIII 2206 ; *P. Oxy.* XXIV 2419 ; *P. Oxy.* XXVII 2478 ; *Stud. Pal.* III 104 ; 164 ; *Stud. Pal.* X 251, 8 ; *PSI* I 75 ; *SB* 9284. En outre : *SB* 9461 (VIIᵉ s.) ; *Stud. Pal.* XX 243, 14-15 (VIIᵉ s.) ; *KRU* 75 (VIIᵉ s.) ; *PRG* III 55 (VIIᵉ s.) ; *BGU* I 311 (byz.) ; *SB* 4758 (byz.) ; 5946 ; *P. Lond.* IV 1419, 530 (VIIIᵉ s.). Quant aux documents suivants, je ne vois pas la possibilité d'établir si les économes qu'ils mentionnent sont des économes d'églises ou de monastères ou d'autres institutions pieuses : *P. Lips.* 102, 10 (fin du IVᵉ s.) ; *VPB* IV 53, 28 (IVᵉ s.) ; *P. Bouriant* 19, 10 (Vᵉ-VIᵉ s.) ; *Stud. Pal.* X 61, 3 (Vᵉ-VIᵉ s) ; *P. Oxy.* XVI 1934 ; 2039 (VIᵉ s.) ; *P. Lond.* V 1673, 14, 16, 114, 118, 120, 121, 126, 229, 239, 243, 416 (VIᵉ s.) ; *Stud. Pal.* III 24 (VIᵉ s.) ; *Stud. Pal.* XX 227, 9 (VIᵉ-VIIᵉ s.) ; *P. Oxy.* XVI 1875 (VIᵉ-VIIᵉ s.) ; 2056, 14 (VIIᵉ s.) ; *Stud. Pal.* III 103 (VIIᵉ s.) ; *Stud. Pal.* VIII 1121 (VIIᵉ s.) ; *Stud. Pal.* XX 268, verso, 9, 11 (VIIᵉ s.) ; *P. Lond.* III 1028, 23, p. 276-277 (VIIᵉ s.) ; *SB* 4799 (byz.) ; *BGU* II 692 (byz.-ar.) ; 694 (ar.) ; *Koptskie Teksty Ermitaža* 16 (VIIIᵉ s.) ; *Hall* pl. 72, 4. Des économes d'églises non épiscopales apparaissent aussi dans des textes littéraires, par exemple dans : Sophronios, *Miracula SS. Cyri et Joannis*, *PG*, 87, 3, col. 3437-3443 (VIIᵉ s.) ; Drescher, *Apa Mena. A selection of Coptic Texts*, p. 118-119, 123-125 (VIIᵉ s.).

déjà cité, prévoit que, si l'économe d'une église n'a pas les moyens nécessaires pour accueillir les « hôtes », il doit les demander à l'économe de l'évêque ; quant au canon 62, je vais en rapporter le texte plus loin.

Existait-il un règlement établissant que toute église devait avoir son économe ? Je ne le pense pas. Il est probable que les églises riches, possédant des biens à administrer, avaient leur économe, et que les églises moins fortunées s'en passaient ou bien se servaient, avec d'autres églises, d'un administrateur commun. Ce deuxième cas nous est attesté par *Stud. Pal.* III 302 (VIe s.). C'est une quittance délivrée par un économe à un *προνοητὴς τῶν μικρῶν ἐκκλησιῶν* (« administrateur des petites églises »). Il est clair que ce pronoètès jouait un rôle analogue à celui de l'économe.

Les églises privées pouvaient, elles aussi, employer un économe. Un texte des archives des Apions (*P. Oxy.* XVI 2019, 65, du VIe s.) mentionne un économe d'une chapelle ; un autre (*P. Oxy.* XVI 1898, du VIe s.) mentionne un économe d'une institution de bienfaisance qui était une entreprise privée. Il est légitime de supposer, par analogie, que les églises privées dotées de fondations considérables se servaient d'économes.

D'après les canons du Pseudo-Athanase, l'économe recevait sa nomination de l'évêque (1) et entrait en fonction à Pâques (canon 62). Le canon 9 de Théophile semble à première vue en désaccord avec cette règle (2). Mais je soupçonne que ce désaccord est illusoire. Le texte en question, qui ordonne au clergé tout entier (*πᾶν ἱερατεῖον*) de choisir un autre économe avec l'assentiment de l'évêque, est une décision prise par Théophile dans un cas particulier. Les choses se sont probablement passées ainsi : Théophile s'est trouvé dans la nécessité de trancher un différend entre les clercs et l'évêque d'un diocèse au sujet de l'économe ; jugeant que la raison était du côté du clergé, il a cru opportun d'admettre, dans ce cas particulier, une exception à la règle.

(1) Un texte hagiographique, les *Miracula SS. Cyri et Joannis* de Sophronios, au passage cité dans la note précédente, confirme cette règle. L'économe du sanctuaire des saints Cyr et Jean près d'Alexandrie était nommé par le patriarche.

(2) *PG*, 65, col. 41-42.

L'économe pouvait exercer ses fonctions pendant plusieurs années : une même personne est économe de la katholikè d'Oxyrhynchos en 528 (*P. Oxy.* XVI 1900) et en 534 (*PSI* III 216).

Nommé par l'évêque, l'économe est responsable devant lui. Une constitution impériale de 528 (*CJ*, I, 3, 41) ordonne que l'économe présente tous les ans ses comptes à son évêque. Un texte hagiographique concernant Aphou, évêque d'Oxyrhynchos (IVe/Ve s.), atteste clairement que telle était l'habitude (1). Dans le cas où son administration se révèle malhonnête ou malhabile, l'économe en répond avec ses biens personnels.

Le canon 89 du Pseudo-Athanase (version arabe) nous permet de voir de manière concrète les rapports entre l'évêque et l'économe : « But thou, o steward, that receivest all such offerings as are over and above from all the churches, conceal thou nought from the bishop ; neither shall the bishop set aught aside for himself. But the treasure-houses of the Lord shall be under the steward and the seals under the bishop. For thus shall it be with the treasury of the house of the Lord ; and it shall be under the seal of the bishop and the archpriest and the steward, that the steward open not the door without the bishop nor the bishop without the steward, the archpriest also being present. And the treasures of the house of the Lord ye must needs keep filled, because of the scarcity that may befall the whole city and its district or any other scarcity whatsoever ».

Il est intéressant de noter que, pour le Pseudo-Athanase, le contrôle réciproque de l'évêque et de l'économe n'est pas suffisant et qu'il faut encore la présence d'un autre clerc.

Tout en reconnaissant que l'économe doit obtenir l'accord de l'évêque pour chaque dépense, les canons du Pseudo-Athanase lui laissent une certaine liberté pour les dépenses peu importantes. « But all them that have need, he shall write their names and give them unto the bishop. And if the bishop bid give ten *artob* or less or more, he shall give them unto each one of those written down and shall not add thereto. But from the summer onward, when any one beg him for half

(1) Rossi, *Papiri copti di Torino*, I, fasc. III, p. 87.

(*artob*) of corn, he hath authority up to five *oipe*. All great benefactions (ἀγάπη) shall go before the bishop ; but the small, he it is shall give them (in charity) ». (Canon 61 du Pseudo-Athanase, version copte).

Le texte que nous venons de lire met en relief le rôle de l'économe dans la dispensation de la bienfaisance ecclésiastique (1). De même, les canons d'Hippolyte soulignent son rôle dans l'organisation de l'assistance aux malades : « L'économe est celui qui a soin des malades. Que l'évêque les entretienne ; même le vase d'argile nécessaire aux malades, que l'évêque le donne à l'économe » (canon 25) (2).

Il nous faut voir en l'économe le chef des magasins de l'église, où sont conservés le blé, le vin, l'huile. Il dispose aussi de l'argent de l'église, il donne des ordres de payement (3). C'est lui qui verse leurs salaires aux personnes qui travaillent pour l'église. Son nom figure en tête d'un certain nombre de documents : contrats de bail ou de vente, quittances de payement de la rente, etc. (4). L'établissement des clauses des contrats de ce genre est sans doute laissé à sa discrétion ; et c'est lui qui doit veiller à leur réalisation. Les constitutions impériales lui reconnaissent de larges droits, qui lui permettent de faire respecter les testaments en faveur de l'église (*CJ*, I, 2, 15, 1-2). Devant l'État, l'économe est responsable du payement des impôts qui grèvent les biens ecclésiastiques ; en cette qualité, il apparaît parfois dans

(1) Cf. d'autres canons du Pseudo-Athanase déjà cités et commentés au chapitre IV : canons 80 et 81. Voir en outre le rôle de l'économe du sanctuaire de saint Léonce à Tripolis : il employait les revenus d'un grand troupeau de bovidés à la construction et à l'entretien d'un xenodochion (G. Garitte, *Textes hagiographiques orientaux relatifs à St. Léonce de Tripolis*, Le Muséon 89 [1966], p. 349).

(2) Canons d'Hippolyte, éd. Coquin, p. 392-393. Le texte cité ne se retrouve pas dans les autres compilations de droit canon ; il date donc du milieu du IVe siècle et provient de l'Égypte.

(3) *Stud. Pal.* III 164 (VIe s.) ; *P. Oxy.* XVI 1875 (VIe-VIIe s.).

(4) *PSI* VIII 936 ; 937 ; *Stud. Pal.* III 302 ; 309 ; *P. Cairo Masp.* III 67307 ; *P. Flor.* I 73 ; *P. Oxy.* XVI 1900 ; 1994 ; *PSI* I 75. Tous ces textes sont du VIe siècle. En outre : *Stud. Pal.* III 103 (VIIe s.) ; *PRG* III 55 (VIIe s.) ; *BGU* I 311 (byz.) ; *SB* 5946. — Il convient d'observer que, si dans d'autres documents du même genre l'économe n'apparaît pas, cela ne doit pas être considéré comme une preuve de l'inexistence de la fonction d'économe dans telle ou telle église.

les documents fiscaux (1). Il est en outre responsable devant l'église de la conservation des objets précieux, c'est-à-dire, avant tout, des vases liturgiques (2). Nous lisons dans le canon 62 du Pseudo-Athanase (version copte) : « ... This [also] is the law of the lesser stewards (*οἰκονόμος*). Every dedicated thing (*ἀνάθημα*) which is with them, their reckoning shall lie written in the great church. Everything dedicated (*ἀνάθημα*) which shall be vowed unto Him (*sc.* God), a vessel (*σκεῦος*) of gold or a vessel of silver or a vessel of bronze, he shall inform the chief steward (*οἰκονόμος*) thereof at the feast of the Pascha and he shall tell the bishop, and it shall be written down. But every vow of bronze or gold that shall be given, whence they use to [ ], shall be [under his] authority (*ἐξουσία*) ».

Pour confier la charge d'économe, on cherchait certainement des hommes énergiques et capables de remplir les devoirs multiples qui incombaient à cette charge. Il est étonnant de trouver dans une église de Djeme, au milieu du VIIe siècle, un économe-presbytre qui ne sait pas écrire (*KRU* 75, 142) ; je crois que des cas pareils devaient être rares. Cette charge pouvait être parfois exercée par un membre d'une famille riche (3).

Dans le sanctuaire d'Apa Menas dans le désert de Libye, les compétences de l'économe s'étendent bien au-delà des questions économiques (4). Dans un récit de miracles, un pécheur puni par le saint

(1) *P. Oxy.* XVI 1934 (VIe s.) ; *P. Flor.* III 297, 57, 77, 141 (VIe s.) ; *P. Lond.* IV 1419, 530 (VIIIe s.).

(2) *P. Grenf.* II 111 (Ve-VIe s.), inventaire présenté à l'économe ; *P. Oxy.* XXIV 2419 (VIe s.), document faisant partie du dossier d'un procès contre une personne accusée d'avoir volé des objets en argent. La *Hist. Patr.*, *PO*, V, p. 43 raconte que l'économe du patriarche Simon I (692-700) était la seule personne qui connût la liste des biens meubles de l'église, et qu'il avait l'habitude d'emporter les objets précieux de l'église pour les garder ailleurs ; après sa mort, on ne pouvait plus retrouver ces objets. Le même motif (impossibilité de retrouver les vases de l'église à cause de la mort de l'économe) apparaît dans une histoire racontée par le *Synaxaire*, éd. BASSET, *PO*, XVII, p. 614-615.

(3) *P. Oxy.* XVI 2039, 15 (VIe s.) ; *Stud. Pal.* III 164 (VIe s.) ; *SB* 9461 (VIIe s.). Ces papyrus seront discutés plus loin dans ce chapitre.

(4) DRESCHER, *Apa Mena. A Selection of Coptic Texts*, p. 118-119, 123-125.

patron de ce sanctuaire s'adresse à l'économe pour obtenir la guérison par l'onction avec de l'huile de la lampe qui brûle devant le sarcophage. De même, on porte un possédé devant l'économe. Les sources montrent que, outre l'économe, il y avait dans ce sanctuaire un archipresbytre ; c'est celui-ci qui a dû être le chef de la vie religieuse du sanctuaire. Mais l'économe, par son activité philanthropique, a dû être plus familier aux gens.

Il est probable que les clercs préposés aux affaires économiques de leur église (épiscopale ou non) portaient parfois un titre différent de celui d'économe, tout en remplissant les mêmes fonctions que l'économe. Une garantie pour quelqu'un surpris en train de voler (*P. Oxy.* XIX 2238, du VIe s.) est adressée à un *ἐπικείμενος τῆς ἁγίας ἐκκλησίας τῆς Ὀξυρυγχιτῶν πόλεως*. Étant donné que l'affaire dont il est question est purement privée (en effet, le vol a eu lieu dans la maison de l'*ἐπικείμενος*), nous ne pouvons pas établir les compétences de ce fonctionnaire ; mais il est probable qu'il tient la place de l'économe.

A. Steinwenter a remarqué [1] que dans certains cas un clerc dit *διοικητής* a l'air d'occuper le poste de l'économe. C'est le cas du *P. Michael.* 41 (VIe s.), déjà cité plus haut et commenté d'un autre point de vue. Dans ce contrat, l'évêque mentionne les futurs clercs et les futurs dioikètai de son église, mais ne mentionne pas les économes. Il se peut que dans la lettre *Wadi Sarga* 375 (VIIe s.) le dioikètès remplace également l'économe : « The holy [ ] of Sbeht [through? the] most saintly bishop, Apa Eunom[us], through me Thomas the overseer (*διοικητής*) [writes to] the holy monastery [of the Rock] of Apa Thomas... » Crum a proposé de remplir la lacune au début de ce texte par le mot *πέτρα* (avec un point d'interrogation). Je crois, pour ma part, qu'il faudrait y voir plutôt un mot signifiant « église » ; cette restitution nous donnerait une formule couramment employée par les documents grecs de l'époque. Dans *Stud. Pal.* III 271 B (VIIe s.), l'église d'Hermoupolis est représentée par un archidiacre et un dioikètès. Ce dernier tient-il la place de l'économe ? C'est probable,

(1) *Aus dem kirchlichen Vermögensrechte der Papyri*, p. 27-30.

mais non pas certain : notons qu'au VIe siècle, à Hermoupolis, nous connaissons par les papyrus (*Stud. Pal.* III 302 ; *P. Flor.* I 73) des dignitaires qui portent le titre d'économe ; il est vrai d'autre part qu'au VIIe siècle la terminologie a pu changer. Il est fort probable que, dans certaines églises, le dioikètès agissait à côté de l'économe en qualité d'aide. Steinwenter remarque au sujet de son titre : « *Διοικητής* est un mot assez incolore, à plusieurs significations, et par lequel peut être désigné presque chaque fonctionnaire exerçant une activité administrative, privée ou publique, de nature économique. A l'époque byzantine, la signification propre du mot est sans doute celle d'administrateur [Wirtschaftsbeamter] auprès d'un propriétaire foncier, que celui-ci soit un patronus laïc ou une église ou un monastère » (1). « Probablement, le fait que l'administration des biens était confiée à un économe et à un dioikètès ou seulement à l'un des deux, n'a dû dépendre que des besoins locaux et de la coutume de telle ou telle institution » (2). Ainsi, lorsque nous lisons que Pisenthios confia à un dioikètès l'affaire d'un économe d'un euktèrion accusé de vol, afin qu'il chassât cet économe de son poste (3), il nous est impossible d'établir quelles étaient exactement les fonctions de ce dioikètès.

Une charge importante et dont la sphère d'action est difficile à établir, c'est l'office du *defensor ecclesiae*, de l'*ἐκκλησιέκδικος*. Il n'y a pas lontemps, il était encore nécessaire de prouver l'existence de cette charge en Égypte : c'est ce qu'a fait Steinwenter (4). Depuis lors, le terme *ἐκκλησιέκδικος* est apparu dans un papyrus d'Oxyrhynchos, *P. Oxy.* XXIV 2419, 2 (VIe s.). Sur la base de la documentation provenant de pays autres que l'Égypte, nous savons que cet office a connu au cours des siècles une évolution considérable. Créé

(1) STEINWENTER, *Studien zu den koptischen Rechtsurkunden*, p. 20.

(2) STEINWENTER, *Aus dem kirchlichen Vermögensrechte der Papyri*, p. 27.

(3) REVILLOUT, *Correspondance de St. Pésunthios*, no. 8, p. 143-144, avec les corrections apportées par CRUM dans *Crum Ep.* 360, p. 249.

(4) STEINWENTER, *Aus dem kirchlichen Vermögensrechte der Papyri*, p. 12. Sur le « defensor ecclesiae », voir B. FISCHER dans le *Reallexikon für Antike und Christentum*, III (1957), col. 656-658. Rappelons que la vérification de la lecture du *PSI* VIII 791 a éliminé l'*ἔγδικος* de ce texte.

au début du ve siècle en Afrique, il a été d'abord un poste d'avocat au service d'une église épiscopale ; ce poste était confié à des laïcs. Plus tard, en se répandant hors de l'Afrique, cette institution a perdu sa fonction originelle, qui consistait à défendre les intérêts ecclésiastiques devant les tribunaux, et elle a commencé (dès la fin du ve siècle) à être confiée de plus en plus régulièrement à des clercs.

Dans plusieurs églises, et certainement dans toutes les églises épiscopales, il y avait, outre les employés déjà mentionnés, d'autres personnes chargées d'administrer les biens ecclésiastiques, de tenir à jour la comptabilité, de dresser des documents, etc. Dans la documentation papyrologique, nous constatons que de telles fonctions administratives sont remplies par des personnes — ecclésiastiques ou laïques — munies d'un titre, aussi bien que par des personnes qui ne portent aucun titre.

Parmi les personnes titrées, mentionnons d'abord l'*enoikologos*, dont il a déjà été question au chapitre II. Comme nous l'avons vu, il collecte les loyers des maisons appartenant à une église. Dans *Stud. Pal.* VIII 743 (viie s.), un enoikologos paye l'impôt au nom de son église.

Un groupe de papyrus du viie siècle provenant d'Hermoupolis (1) permet de voir une partie de l'appareil administratif de l'église épiscopale de cette ville. Les biens de celle-ci sont partagés en circonscriptions topographiques dites *μερίδες*. Les biens situés à l'intérieur de la ville font partie de la *μερὶς Ἑρμουπόλεως*. L'administration des revenus en espèces a dû être distincte de celle des revenus en nature ; cela ressort de l'existence d'une *μερὶς τῶν χρυσικῶν Ἑρμουπόλεως*. Les fonctionnaires qui gèrent les biens fonciers de cette église portent les titres de *pronoètès* ou d'*apaitètès*. Ils pouvaient se servir d'aides (misthioi). Y a-t-il une différence entre les pronoètai et les

(1) J'ai étudié ce groupe de papyrus dans l'article *Les factions du cirque et les biens ecclésiastiques dans un papyrus égyptien*, p. 180-190. Ce groupe se compose de quittances de payements de la rente effectués par diverses personnes qui ont pris à bail des terres ecclésiastiques. Voici les documents : *P. Lond.* III 1060, p. 273 ; 1072 A-B-C-D, p. 274 ; *P. Lond.* V 1782 ; 1783 ; 1784 ; 1785 ; *Stud. Pal.* III 271 A-B ; 272 ; *P. Berl.* Inv. 11814 (publié dans mon article cité dans cette note).

apaitètai, une différence consistant en ce que les premiers seraient placés à la tête d'une méris, et les seconds seraient sous leurs ordres et exécuteraient la besogne de la perception ? Ou s'agit-il tout simplement d'un flottement dans la terminologie ? Il est difficile de trancher la question, tant que nous ne disposons que de ces documents. Mais je penche plutôt vers la deuxième hypothèse, pour des raisons qui tiennent au caractère des biens ecclésiastiques dans cette région. D'après l'état actuel de notre documentation, les terres appartenant à l'église épiscopale d'Hermoupolis consistaient en lots petits ou moyens, qu'on donnait à bail. Nous n'avons pas de traces de domaines plus grands, gérés directement par des agents de l'église. La tâche d'administrer cette mosaïque de lots de terre donnés à bail a dû être assez simple. Il suffisait d'avoir un personnel chargé d'entrer en contact avec les fermiers pour collecter la rente, de tenir à jour la comptabilité et de stipuler de nouveaux contrats de bail. Il est improbable qu'on ait jamais éprouvé le besoin de différencier et d'organiser hiérarchiquement ce personnel de collecteurs.

Les pronoètai et les apaitètai apparaissent dans d'autres textes. La sphère d'activité d'un pronoètès est indiquée dans un contrat passé entre un *θαυμασιώτατος προνοητὴς τῆς ἁγίας ἐκκλησίας* d'Oxyrhynchos et une certaine personne qui veut devenir son aide (misthios) : *P. Oxy.* XVI 1894 (VIᵉ s.), lignes 8-17 : *ὁμολογῶ ἑκουσίᾳ γνώμῃ συντεθεῖσθαί με πρὸς τὴν σὴν θαυμασιότητα ἀπὸ τῆς σήμερον ἡμέρας ἥτις ἐστὶν Χοίακ εἰκὰς ἕκτη τῆς παρούσης ἑβδόμης ἰνδικτίονος ἕως πεντεκαιδεκάτης τοῦ Παχὼν μηνὸς τῆς αὐτῆς, ἐφ' ᾧ τέ με τὴν χώραν μισθίου τῶν προνοητῶν παρ' αὐτῇ ἀποπληρῶσαι ἐν προστασίᾳ τῆς κώμης Σαραπίωνος Χαιρήμμωνος, καὶ πάντα τὰ ὑποδεχόμενά μοι παρὰ τῶν ὑπευθύνων γεωργῶν τῶν ὑπὸ τὴν σὴν θαυμασιότητα ἐν τῇ εἰρημένῃ κώμῃ ἔν τε σίτῳ καὶ χρυσίῳ ὁμολογῶ ἐνεγκεῖν καὶ καταβαλεῖν ἐπὶ τὴν σὴν θαυμασιότητα ἀκολούθως τοῖς ἐμοῖς*[

« Je reconnais avoir fait de mon plein gré un contrat avec ton Admirabilité pour la période qui va d'aujourd'hui, le 26 Choiak de la présente septième indiction, jusqu'au 15 Pachon de la même indiction — contrat établissant que j'occuperai auprès de ton Admirabilité le poste d'aide des pronoètai dans l'administration du village Sarapio-

nos Chairemonos ; je m'engage à apporter et à verser à ton Admirabilité, conformément à mes... [lacune], tout ce que je percevrai, en blé aussi bien qu'en espèces, des colons qui dépendent de ton Admirabilité dans ledit village ». Observons d'abord que l'aspirant-misthios demande le poste d'aide « des pronoètai », et non pas « du pronoètès ». Probablement avons-nous affaire à une hiérarchie : un pronoètès au centre de l'administration des biens épiscopaux de tout le diocèse, et des pronoètai locaux dans les villages. Le titre du pronoètès qui conclut le contrat d'embauche (« pronoètès de la sainte église ») nous oriente aussi dans cette direction : en effet, il ne contient aucune précision topographique ou autre, il ne délimite pas les compétences de ce pronoètès ; cela s'explique parfaitement si l'on admet qu'il s'agit du pronoètès en chef.

Dans un texte très mutilé, *Stud. Pal.* III 387 (VIe siècle, provenant probablement du Fayoum), quelqu'un s'adresse au *προνοητὴς τῆς προσόδου τῆς αὐτῆς ἁγίας καθολικῆς ἐκκλησίας*. Le terme *προνοητὴς τῆς προσόδου* d'une église n'est pas attesté par ailleurs ; mais il est probable qu'il désigne un fonctionnaire aux compétences assez larges. Dans ce *προνοητὴς τῆς προσόδου* aussi bien que dans le pronoètès en chef du *P. Oxy.* XVI 1894, je suis tentée de voir un fonctionnaire jouant le rôle de l'économe. Pour Arsinoe, nous avons des témoignages assez nombreux de l'existence des économes auprès des églises non épiscopales, mais nous ne possédons pour le moment pas de témoignages analogues en ce qui concerne la katholikè de cette ville. Pour Oxyrhynchos, un texte (*P. Oxy.* XVI 1900) nous prouve qu'en 528, la katholikè se servait d'un économe ; mais le *P. Oxy.* XVI 1894 date de l'année 573 : en 45 ans, bien des choses ont pu changer. En outre, le *P. Oxy.* XIX 2238 (de l'an 551) que j'ai commenté plus haut et où il est question d'un *ἐπικείμενος τῆς ἁγίας ἐκκλησίας*, semble aussi témoigner d'un certain flottement de la terminologie dans l'église épiscopale oxyrhynchite.

Les autres pronoètai ecclésiastiques que nous trouvons mentionnés dans notre documentation, ont une sphère d'action visiblement limitée. Rappelons le *προνοητὴς τῶν μικρῶν ἐκκλησιῶν* (*Stud. Pal.* III 302), déjà discuté plus haut. Dans le *P. Oxy.* XVI 1950 (Ve s.) est mention-

né un *προνοητὴς ἄπα Φιλοξένου* qui doit couvrir certaines dépenses sur l'ordre de la katholikè d'Oxyrhynchos. Ce pronoètès tient-il la place de l'économe auprès de l'église d'Apa Philoxène? Cela est probable; mais il faut tenir compte du fait qu'à Oxyrhynchos l'existence d'économes d'églises non épiscopales est bien attestée.

Un apaitètès apparaît dans un petit dossier, composé de quatre documents (1), que nous avons déjà examiné au chapitre I. Il s'occupe des biens de l'église de la Theotokos d'Arsinoe, situés dans le village de Ptolémais. Dans le *PSI* VIII 791, déjà cité, nous trouvons également un apaitètès.

Un *παραλήμπτης* au service d'un évêque apparaît dans le *P. Lond.* V 1803 (ve s.), en qualité de fonctionnaire disposant du blé.

Comme nous l'avons signalé à plusieurs reprises, chaque église disposait de magasins pour conserver les produits provenant de ses biens ou des oblations. Les églises riches, avant tout les églises épiscopales, ont dû posséder des magasins énormes. Or, pour gérer ces grands magasins, il fallait un personnel spécialement chargé de cette tâche. Un groupe de papyrus que nous avons déjà analysé au chapitre I montre l'activité de Kyrikos, diacre et élaiopratès, préposé au magasin d'huile appartenant à l'église épiscopale d'Arsinoe, au cours d'une période assez longue (8 ou 13 années, les documents datant respectivement de la 3e, 5e, 7e et 15e année de l'indiction). Sur la base d'ordres écrits par un certain Petterios, diacre et notarios, et émanant parfois du *θεοφύλακτος* Kyros (l'évêque d'Arsinoe) (2), Kyrikos fournissait les quantités indiquées d'huile aux personnes indiquées. Cette huile remplaçait l'argent; l'église payait en huile les traitements de ses fonctionnaires et les rémunérations qu'elle devait aux artisans, aux gens employés dans l'agriculture, aux matelots, etc.

(1) *Stud. Pal.* VIII 1125; 1126; 1134; 1135 (vie s.).

(2) F. Preisigke (*Berichtigungsliste*, I, p. 417) a proposé d'identifier ce Kyros avec le patriarche orthodoxe d'Alexandrie au temps de la conquête arabe. Mais la mention d'un Sisinnios, pallikarios du symboulos (c'est-à-dire page du gouverneur arabe de l'Égypte), que nous connaissons par le *P. Lond.* IV 1447, 13, date l'ensemble de la fin du viie ou du début du viiie siècle.

Outre le dossier de Kyrikos, quelques papyrus isolés nous font connaître des chefs de magasins ecclésiastiques (1). Le chef d'un cellier pour le vin, qui porte le titre de *οἰνοχειριστής*, reçoit des ordres de payement qui rappellent de près ceux que reçoit l'élaiopratès du Fayoum (*P. Oxy.* XVI 1951, du vᵉ s. ; *BGU* II 692, du viiᵉ s.). Un employé remplissant les mêmes fonctions et appelé *κελλαρικός* apparaît dans un texte littéraire du viᵉ siècle (2). Un autre encore, appelé *ἀποστασιάριος*, travaille dans le grand sanctuaire de saint Ménas (3).

Pour pouvoir administrer (sur tous les plans, et non seulement sur le plan économique) leur diocèse, les évêques se servaient d'une chancellerie, qui tenait la comptabilité, entretenait la correspondance, rédigeait des documents. Ces chancelleries étaient sans doute modelées sur celles des grands propriétaires fonciers, qui à leur tour étaient modelées sur celles de l'appareil d'État. Nos documents, provenant pour la plupart des chancelleries ecclésiastiques, prouvent l'existence des offices de *χαρτουλάριος* (4), de *καγκελλάριος* (5), de *γραμματεύς* (6). Nous trouvons en outre l'office de *νοτάριος* (secrétaire) : dans le dossier de Kyrikos que nous venons de mentionner, celui qui adresse les ordres de payement au chef du magasin d'huile, c'est le secrétaire de l'évêque d'Arsinoe. Ce secrétaire déclare parfois que l'ordre émane de l'évêque, mais d'habitude il ne le fait pas ; sa signature était naturellement suffisante pour l'élaiopratès, habitué à recevoir des ordres provenant de la chancellerie épiscopale. Dans les récits de miracles qui auraient eu lieu dans le sanctuaire des saints Cyr et Jean à Me-

(1) Par exemple *Stud. Pal.* VIII 963 (vᵉ s.).

(2) C. Schmidt, *Fragmente einer Schrift des Märtyrerbischofs Petrus von Alexandrien* (Leipzig 1901), p. 13, 37, à lire avec les remarques critiques de H. Delehaye, *Analecta Bollandiana* 20 (1901), p. 101 sqq.

(3) Attesté par des ostraca (vᵉ-viᵉ s. ?) publiés par E. Drerup, *Griechische Ostraka von den Menas-Heiligtümern*, Römische Quartalschrift 22 (1908), p. 244-245 = *SB* 4640 ; 4641 ; 4642.

(4) *Stud. Pal.* III 96 (viiᵉ s.), *χαρτουλάριος τῆς ἁγιωτάτης καθολικῆς ἐκκλησίας* ; *Stud. Pal.* VIII 914 (viiᵉ-viiiᵉ s.) ; probablement aussi 978 (viiᵉ s.).

(5) *Stud. Pal.* III 64 (viᵉ s.), *διάκων καὶ καγκελλάριος τοῦ εὐαγοῦς κλήρου τῆς Ἡρακλεοπόλεως* ; peut-être aussi *BGU* II 692 (viiᵉ/viiiᵉ s.).

(6) *Lefebvre RIC* 785.

nouthis près d'Alexandrie (2), apparaît un nombreux personnel ecclésiastique, entre autres un notarios de l'économe.

Les diocèses avaient en outre besoin, pour pouvoir fonctionner, d'un service de courriers (*symmachoi*). J'en ai parlé au chapitre IV.

Toutes les fonctions qu'on vient de mentionner, étaient-elles confiées à des clercs ou à des laïcs?

En ce qui concerne le poste d'économe, nous avons des témoignages sûrs qui prouvent qu'il pouvait être confié à des laïcs. Dans trois documents, nous trouvons des économes qui ne portent pas de titre ecclésiastique et qui sont par contre dotés d'une épithète qui ne fait pas partie des épithètes traditionnelles des membres du clergé, mais de celles des membres de l'aristocratie provinciale: *περίβλεπτος* dans *P. Oxy.* XVI 2039, 15 (VIe s.) et dans *SB* 9461 (VIIe s.), et *λαμπρότατος* dans *Stud. Pal.* III 164 (VIe s.). Un parmi ces personnages, celui qui apparaît dans *P. Oxy.* XVI 2039, 15, est connu par ailleurs en tant que grand propriétaire du nome oxyrhynchite. Des motifs variés ont pu amener ces personnages riches et influents (notons que les épithètes qu'ils portaient étaient une conséquence des fonctions civiles ou militaires qu'ils exerçaient) à se charger de l'office d'économe : outre la piété et le sentiment du devoir à l'égard d'une église, a pu entrer en jeu le désir de dominer une institution aussi puissante. Dans *BGU* II 692, nous trouvons encore un économe laïc, mais d'une condition sociale fort différente. Un certain Ménas est *καστρήσιος* et économe. *Καστρήσιος*, latin *castrensis*, est un titre antique désignant le chef des appartements impériaux, et par conséquent le chef des serviteurs attachés au *sacrum cubiculum*. Les grands propriétaires égyptiens, en imitant les habitudes du palais impérial, ont donné ce titre aux chefs de leurs propres serviteurs (*P. Cairo Masp.* I 67054, II, 7 ; II 67166, 7 ; 67146, 5).

Malgré ces témoignages, je crois que les cas où le poste d'économe était confié à des laïcs ont dû être rares. Les chefs de l'Église rappelaient souvent la nécessité de choisir l'économe parmi les clercs de l'église qu'il devait servir.

(2) *PG*, 87, 3, col. 3576.

Parmi les enoikologoi d'une église qui sont attestés, certains sont appelés presbytres ou diacres ; quant aux autres, nous ne pouvons pas savoir s'ils sont clercs ou laïcs.

Les pronoètai et les apaitètai au service d'une église qui apparaissent dans nos papyrus ne portent jamais de titres ecclésiastiques. Faut-il en conclure que ces offices étaient confiés à des laïcs ? J'hésite à tirer cette conclusion, puisque la mention du titre ecclésiastique n'était pas obligatoire et que, par conséquent, l'absence de titres ecclésiastiques dans les documents où apparaissent des pronoètai ou des apaitètai peut être due au hasard.

En principe, les églises préféraient confier les diverses fonctions administratives à leurs propres clercs plutôt qu'à des laïcs, car les clercs étaient plus attachés à l'institution qu'ils servaient, pouvaient être punis plus facilement en cas de prévarication et étaient peut-être en moyenne plus honnêtes que les laïcs. Mais si elles ne trouvaient pas de clercs aptes à des fonctions administratives, les églises n'hésitaient pas à confier celles-ci à des laïcs.

Qu'elles fussent remplies par des clercs ou par des laïcs, ces fonctions étaient sans doute rétribuées. Les textes concernant les églises de la chora gardent à ce sujet un silence total, mais nous pouvons nous appuyer sur un texte relatif à l'administration de l'église patriarcale d'Alexandrie (1). Saint Jean l'Aumônier fut une fois informé que les administrateurs de son église acceptaient des pots-de-vin ; pour combattre leur vénalité, il décida d'augmenter leurs salaires.

Assez souvent, des documents ayant trait à l'administration ecclésiastique sont dressés au nom de, ou par, un clerc qui ne porte aucun titre administratif, voire par un représentant de l'église qui ne porte ni un titre administratif, ni un titre ecclésiastique, et dont nous ne savons pas, par conséquent, s'il fait ou non partie du clergé. Beaucoup de ces documents ont un formulaire identique à celui de certains docu-

(1) Leontios, *Leben des heiligen Johannes des Barmherzigen*, éd. Gelzer, p. 10-11. Sur les salaires du clergé dans la partie orientale de la Méditerranée, voir Jones, *Church Finance*, p. 92-93.

ments signés par des personnes dont les fonctions administratives sont précisées par un titre. Que faut-il penser de ces cas?

Remarquons d'abord que, puisque nos scribes n'avaient pas d'habitudes stables en ce qui concerne les titres, puisqu'ils ne les mentionnaient pas systématiquement, il n'est pas à exclure qu'une partie des personnes qui apparaissent sans titres dans nos documents, en aient porté un en réalité (cf., par exemple, *SB* 9773, du ve siècle).

Cette réserve faite, il demeure probable qu'un nombre considérable de prêtres et de diacres remplissaient des tâches dans l'administration du patrimoine ecclésiastique sans porter de titres administratifs. Cela n'a rien d'étrange. Les églises moins riches ne pouvaient pas se permettre d'employer un personnel spécialisé ; elles étaient donc naturellement amenées à partager la besogne administrative parmi leurs propres clercs, moyennant peut-être de modestes rétributions. Dans les églises plus riches, la division des tâches pouvait se faire de diverses façons suivant les coutumes, la situation particulière du moment, les aptitudes des clercs, etc.

Dans ce tableau du personnel qui administre les affaires économiques des églises, il ne faut pas oublier les chefs des institutions de bienfaisance dont il a été question au chapitre IV.

Il nous faut en outre prendre en considération encore deux cas de participation laïque à la gestion des affaires économiques ecclésiastiques : celui des philoponoi et celui des curateurs de telle ou telle église.

Les *philoponoi*, membres de confréries religieuses qui participaient activement à la vie de leurs églises, ont probablement joué le rôle d'aides volontaires dans l'administration, ainsi qu'ils l'ont certainement joué dans d'autres domaines de l'activité ecclésiastique [1].

Quant aux *curateurs* laïcs des églises, il est d'abord nécessaire de montrer, contre l'opinion de Steinwenter [2], qu'ils ont existé en Égyp-

(1) Je me suis occupée des philoponoi dans l'article *Les confréries dans la vie religieuse de l'Égypte chrétienne*. Proceedings of the Twelfth International Congress of Papyrology (Toronto 1970), p. 511-525.

(2) Steinwenter, *Aus dem kirchlichen Vermögensrechte der Papyri*, p. 28-29.

te. Il va de soi que les grands propriétaires avaient beaucoup à dire dans les affaires de leurs propres églises privées. De même, il est évident que les membres de l'aristocratie provinciale qui détenaient plusieurs fonctions dans l'administration publique, exerçaient de façon non formelle une certaine influence sur les églises situées dans le territoire qu'ils administraient ou dans les localités où ils possédaient des biens fonciers. Mais outre cela, il me semble que les papyrus égyptiens fournissent des documents prouvant que des notables laïcs ont pu exercer de façon formelle une curatelle sur une église, et plus précisément sur une église épiscopale. Les documents en question, *Stud. Pal.* III 271 B et *P. Berl.* Inv. 11814 (1), proviennent d'Hermoupolis et datent du milieu du VIIe siècle ; ils font partie d'un dossier que nous avons déjà utilisé au chapitre I. Citons ici le début des deux documents, qui est essentiel pour mon raisonnement. *Stud. Pal.* III 271 B : + *Ἡ ἁγία τοῦ θεοῦ ἐκκλησία Ἑρμουπόλεως διὰ τοῦ πανευφήμου καὶ εὐκλεεστάτου π[α(τρικίου)] Σενουθίου δουκὸς φροντιστοῦ τῆς αὐτῆς ἁγίας ἐκκλησίας Ἑρμουπόλεως δι' ἀββᾶ Μηνᾶ τοῦ θεοφιλεστάτου ἀρχιδιακόνου καὶ διοικητοῦ τῆς αὐτῆς ἁγίας ἐκκλησίας.* *P. Berl.* Inv. 11814 : + *Ἡ ἁγία τοῦ θεοῦ ἐκκλησία Ἑρμουπόλεως διὰ τοῦ ἐνδοξοτάτου Ἰωαννακίου ἰλλουστρίου καὶ φροντιστοῦ τῆς αὐτῆς ἐκκλησίας Ἑρμουπόλεως [δ(ιὰ)] Κολλούθου ἀπαιτητοῦ μερίδος Ἑρμουπόλεως.*

Ioannakios, mentionné au début du *P. Berl.* Inv. 11814, porte, comme on le voit, les titres d'*ἐνδοξότατος*, d'*ἰλλούστριος* et de *φροντιστής* de l'église (épiscopale) d'Hermoupolis. Le mot *ἰλλούστριος* (latin « illustris ») est employé dans les textes de l'époque byzantine avancée de telle façon qu'on ne peut clairement discerner s'il s'agit d'un titre honorifique sans contenu précis ou du titre d'une fonction plus ou moins déterminée (2). Mais ce qui nous importe ici, c'est que l'inclusion du mot *ἰλλούστριος* dans la titulature de Ioannakios té-

(1) Le *P. Berl.* Inv. 11814 est publié dans mon article *Les factions du cirque et les biens ecclésiastiques dans un papyrus égyptien*, p. 180-181.

(2) Voir O. Hornickel, *Ehren- und Rangprädikate in den Papyrusurkunden* (Giessen 1930), p. 9, 11, 17 ; R. Rémondon dans le commentaire au *P. Apoll. Ano* 84, 3.

moigne de l'appartenance de celui-ci à l'aristocratie provinciale, composée de hauts fonctionnaires et de riches propriétaires terriens.

Le Senouthios (1) de *Stud. Pal.* III 271 B porte les titres de *πανεύφημος καὶ εὐκλεέστατος πατρίκιος*, de *δούξ* (de la Thébaïde) et de *φροντιστής* de l'église (épiscopale) d'Hermoupolis.

Le formulaire du début de ces deux documents est identique. Dans ce formulaire, Ioannakios et Senouthios apparaissent au même endroit, en tant que *φροντισταί*, c'est-à-dire curateurs, de l'église épiscopale d'Hermoupolis. Il est évident que la curatelle qu'ils exercent sur cette église a un caractère officiel, institutionnel. Comme il ressort de l'ensemble de ces documents, elle entraîne une responsabilité financière bien précise.

Est-ce là une institution fonctionnant dans des situations exceptionnelles (par exemple lors de la vacance de la chaire épiscopale), ou d'une institution permanente ? Il est difficile, sur la base de deux documents, de répondre à cette question. Le fait que le curateur mentionné dans l'un des deux documents ne soit pas le même qui est mentionné dans l'autre, pourrait nous faire pencher vers l'hypothèse de l'institution permanente. Il faut cependant admettre que l'autre hypothèse peut aussi trouver des arguments. D'abord, notre documentation sur l'église épiscopale d'Hermoupolis est assez riche ; outre le dossier examiné au chapitre I, nous possédons plusieurs pièces rédigées dans la chancellerie épiscopale de cette ville ; le fait que parmi ces nombreux documents il n'y en ait que deux qui mentionnent des curateurs laïcs, apparaît comme étrange si on suppose que cette curatelle était une institution permanente. En outre, l'un des deux curateurs mentionnés est un « dux » de la Thébaïde ; il réside donc d'habitude ailleurs qu'à Hermoupolis (pas très loin, il est vrai : de l'autre côté du Nil, à Antinoe) ; on voit mal comment il a pu être de façon permanente responsable des finances ecclésiastiques d'une ville où il

(1) Sur ce personnage, cf. la *Chronique* de Jean, évêque de Nikiou. Texte éthiopien publié et traduit par M. H. Zotenberg (Paris 1883), chap. 120, p. 577 : « Ils [les Arabes] choisirent un nommé Sinôda comme préfet de la province du Rif. » — Cf. J. Maspero, *Organisation militaire de l'Égypte byzantine* (Paris 1912), p. 74.

ne se trouvait pas tout le temps. Quoi qu'il en soit, qu'il s'agisse d'une institution permanente ou d'une institution fonctionnant dans des situations exceptionnelles, les deux papyrus en question sont à verser au dossier d'un problème important de l'histoire de l'Église antique en général : le problème de la participation des notables laïcs à la gestion des affaires ecclésiastiques.

La curatelle laïque attestée à Hermoupolis trouve une analogie dans l'institution des « seniores », « seniores ecclesiae », « seniores laici », « seniores nobilissimi », qui nous est attestée en Afrique par les Pères de l'Église africaine (1). C'est là une sorte de conseil de laïcs qui participe à la gestion du patrimoine ecclésiastique et même à l'administration de la justice. Cette institution paraît remonter au IIIe siècle, voir même au début du christianisme en Afrique (2). Le premier témoignage cité par P. G. Caron concerne l'évêque Mensurinus de Carthage et la persécution de Dioclétien.

Pour terminer nos considérations sur l'administration des biens ecclésiastiques, observons que la liste que nous avons pu dresser des fonctionnaires employés par les églises de la chora égyptienne est assez brève. Elle n'est pas comparable à celle qu'on pourrait dresser pour Alexandrie au temps du patriarche Jean l'Aumônier sur la base de sa *Vie* écrite par Léontios de Neapolis : archidiacre, synkellos, oikonomos, logothètès, protopresbyteros, diadotès, dioikètès, ekklèsiekdikos, nomikos, kankellarios, notarios (3). Mais l'église patriarcale d'Alexandrie était, tout comme la ville, à une autre échelle que les églises de la chora, aux ressources relativement modestes, et par conséquent, à l'administration peu développée.

(1) P. G. Caron, *I poteri giuridici del laicato nella Chiesa primitiva* (Milano 1948), p. 208-212 ; Id., *Les « seniores laici » de l'Église africaine*, Revue Internationale des Droits de l'Antiquité 6 (1951), p. 7-22.

(2) W. H. C. Frend, *The seniores laici and the Origins of the Church in North Africa*, The Journal of Theological Studies, N. S. 12 (1961), p. 280-284.

(3) Leontios, *Leben des heiligen Johannes des Barmherzigen*, éd. Gelzer, p. 121-123.

CHAPITRE VI

LES OCCUPATIONS LAÏQUES DU CLERGÉ

Le présent chapitre dépasse le cadre du sujet qu'annonce le titre de ce livre. Il est cependant indispensable pour mieux éclairer ce qui a été traité aux chapitres précédents. Quelle était la situation économique des ecclésiastiques égyptiens en dehors de l'Église? Quels étaient leurs biens personnels et les métiers qu'ils exerçaient? Il est d'autant plus nécessaire de se poser ces questions que jusqu'ici aucune recherche systématique n'a été faite dans ce sens (1).

Tout d'abord, il nous faut répéter une vérité bien établie, mais qu'on a tendance à oublier. Le clergé égyptien, à l'époque qui nous intéresse ici, était recruté parmi les hommes adultes, souvent avancés en âge, exerçant en règle générale une des activités économiques qui étaient normales dans la couche sociale à laquelle ils appartenaient.

Certes, il y avait des exceptions. On pouvait prendre et on prenait des candidats à la condition ecclésiastique parmi les hommes qui avaient rompu avec le siècle, parmi les moines. Nous savons que de nombreux évêques sont parvenus à la chaire épiscopale directement du koinobion ou du désert. Pour bien des saints, les récits hagiographiques disent qu'ils étaient dans un monastère avant d'être ordonnés évêques. Cependant, faut-il considérer ces cas comme typiques pour les siècles qui nous intéressent? (2) En dehors de l'hagiographie, nos textes ne

(1) Des remarques très justes, mais trop sommaires, se trouvent chez Hardy, *Christian Egypt*, p. 171.

(2) Sur cette question, les avis sont partagés. A. Butler, *The Ancient Coptic Churches of Egypt* (Oxford 1884), II, p. 306 et 313, a mis en relief la présence de clercs séculiers parmi les évêques égyptiens et les patriarches d'Alexandrie. Par contre, J. Muyser, *Contribution à l'étude des listes épiscopales de l'Église Copte*, Bulletin de la Société d'Archéologie Copte 10 (1944), p. 134-135, a soutenu, sur

nous disent rien ou presque rien sur la vie des évêques avant leur ordination. Ce fait, qui peut surprendre l'historien du moyen âge occidental, est dû au caractère de notre documentation, nous en avons parlé dans l'Introduction de ce livre. Si nous ne pouvons pas confronter les récits hagiographiques avec des renseignements tirés d'autres sources, il est cependant permis de remarquer que les évêques dont parlent les récits hagiographiques sont des évêques exceptionnels, à savoir ceux qui, à cause de leur piété particulière, ont été considérés comme saints. Or une piété exceptionnellement profonde avait plus de chances de se manifester chez les évêques provenant des monastères que chez les évêques choisis parmi les gens du siècle. Quant aux biographies imaginaires dont fourmillent nos textes, avant tout les actes des martyrs, leur témoignage, sur le point en question, n'a pas de valeur : en effet, la fascination que les moines et spécialement les solitaires exerçaient sur les masses populaires égyptiennes était telle, que, lorsqu'on inventait une vie de saint, on ne pouvait pas ne pas faire du saint un moine.

Il faut tenir compte du fait qu'en matière d'ordinations épiscopales, la situation a dû changer avec le temps. Pour les IVe et Ve siècles, peut-être aussi pour le VIe, les ordinations de séculiers ont dû être normales. Aux VIIe et VIIIe siècles, le pourcentage des évêques choisis parmi les moines a sans aucun doute augmenté ; mais nous ne savons pas jusqu'où a été cette évolution.

D'ailleurs, il serait faux d'imaginer ces anciens moines, tirés des monastères avec plus ou moins de contrainte, comme des personnes totalement dépourvues de biens terrestres et d'attaches familiales. Il est vrai que les règles de Pacôme et de Shenoute imposaient aux moines de renoncer à toute propriété au profit de leurs familles ou de leurs monastères. Mais les papyrus nous apprennent que ce principe n'était guère observé par les nombreuses communautés monas-

la base d'une lettre d'Athanase (Ep. ad Dracontium 7) où sont cités de nombreux cas d'évêques moines, que la plupart des évêques étaient des moines. Ces opinions ne sont malheureusement fondées que sur des impressions et sur des textes isolés.

tiques de divers types qui ne suivaient pas les règles de Pacôme ou de Shenoute [1].

La politique de l'Église, telle que nous la connaissons par les décisions conciliaires et le droit canon, en ce qui concerne l'activité économique de ses cadres, n'est pas la même pour les évêques et pour le bas clergé. L'évêque est toujours la figure essentielle ; c'est lui qui assure le fonctionnement de l'Église. Avec le temps, le rôle des presbytres ira grandissant, surtout dans les grands évêchés ; mais aux siècles qui nous intéressent ici, cette évolution est loin d'être achevée. L'Église veut que l'évêque soit exclusivement voué au travail, varié et considérable, que son poste implique. Elle le libère des soucis matériels et elle voudrait le détacher de toute activité économique privée. Cela est d'autant plus important pour elle qu'elle voit le danger, pour l'évêque, de céder à la tentation d'exploiter le patrimoine ecclésiastique à son propre avantage. Cependant, il n'était pas toujours possible d'amener les évêques à abandonner leurs biens. Malgré les tendances rigoristes, en pratique, l'évêque conservait très souvent ses richesses personnelles, et on lui accordait le droit d'en disposer librement. Les législateurs ecclésiastiques insistaient cependant sur un point : il n'est pas permis à l'évêque d'accroître son patrimoine personnel ; s'il acquiert de nouveaux biens, il doit les laisser après sa mort à l'église [2].

Il en était autrement pour les autres degrés de la hiérarchie ecclésiastique. Nous pouvons déceler ici deux tendances opposées. L'Église avait besoin d'hommes voués exclusivement à son service, et ce besoin grandissait avec le temps. Mais cette exigence se heurtait aux conditions réelles. Il était impossible de demander à tous les membres

(1) Voir les observations extrêmement intéressantes de W. Hengstenberg dans sont compte rendu de *Ten Coptic Legal Texts* (publiés et commentés par A. Schiller), Byzantinische Zeitschrift 34 (1934), p. 93-94.

(2) Concile d'Antioche de 341, dit « in encaeniis », canons 24 et 25, dans *Discipline générale antique*, éd. P. P. Joannou I, 2, p. 125-126 ; concile d'Agde de 506, canons 6 et 33, dans *Concilia Galliae*, I, éd. Ch. Munier (Turnhout 1963), p. 194-195, 207 ; constitution de Justinien de l'année 528, *CJ*, I, 3, 41. Le même principe apparaît dans le canon 40 du Pseudo-Basile (Riedel, *Kirchenrechtsquellen*, p. 259).

du clergé d'abandonner leur place sociale, leurs terres, leur métier, leur office. D'ailleurs, l'Église n'aurait pas été en mesure de prendre totalement à sa charge tous ces gens et leurs familles. Le travail pour gagner son pain avait en sa faveur des arguments scripturaires très forts. L'attitude de l'Église est bien formulée dans deux canons d'une collection canonique d'origine gauloise du ve siècle dite *Statuta ecclesiae antiqua* : « Clericus victum et vestimentum sibi artificiolo vel agricultura absque officii sui dumtaxat detrimento praeparet » (canon 29). « Clericus quamlibet verbo dei eruditus artificio victum quaerat » (canon 79) [1]. Le canon 15 du viie concile œcuménique de Nicée (787), en protestant contre l'habitude, répandue dans le clergé, de desservir deux églises à la fois, et en reconnaissant qu'elle était due à des besoins économiques, recommandait aux clercs de gagner leur pain par le travail, selon le précepte de saint Paul [2].

Très tôt, l'Église a essayé de régler le travail des clercs, de façon à éviter les métiers ou les procédés économiques peu conformes à la morale chrétienne ou pouvant nuire à l'exercice de la fonction ecclésiastique. L'usure était condamnée de façon très stricte ; le fait que cette interdiction était souvent réitérée, semble témoigner qu'elle n'était pas observée [3]. Les chefs de l'Église auraient bien voulu empêcher que les clercs ne se rendent, par leur activité économique, dépendants des laïcs. Le Pseudo-Athanase (canon 24, version arabe) dit : « But no man shall suffer that any of the priests should do him service or minister unto him, for (then) is sin upon him. It is no right ordinance that a priest should serve a layman ». Cette défense cependant n'était pas observée, comme nous le verrons au cours de ce chapitre. La

(1) *Statuta ecclesiae antiqua*, éd. Ch. Munier (Paris 1960), p. 85, 93.

(2) Rhalles et Potles, *Syntagma*, II, p. 620.

(3) Concile œcuménique de Nicée, canon 17, dans Rhalles et Potles, *Syntagma*, II, p. 151 ; concile « in Trullo » de 692, canon 10, dans Rhalles et Potles, *Syntagma*, II, p. 328 ; la version arabe des *Canons des apôtres*, éd. J. et A. Périer, livre II, canon 33, p. 679 ; canon 58 du Pseudo-Basile (Riedel, *Kirchenrechtsquellen*, p. 265). Dans un papyrus assez mal conservé du vi^e siècle, *Stud. Pal.* XX 194, un fabricant de parchemin s'engage à donner à un diacre, à titre de payement, 1 sou d'or « et les intérêts ».

participation des clercs aux affaires dans le rôle de garants semblait indésirable, puisqu'elle entraînait des responsabilités économiques. Un canon de la version arabe des *Canons des apôtres* (1), et précisément un canon formulé par les auteurs de la compilation égyptienne, déclare : « Le clerc qui se porte caution pour quelqu'un sera déposé ». Nous pouvons légitimement douter de l'application de ce canon.

Au cours de l'époque arabe en Égypte, nous observons un courant rigoriste visant à soustraire le clergé à tout contact superflu avec les autorités hostiles. Ce n'est que de cette façon que nous pouvons comprendre une prescription qui figure dans une compilation canonique des temps arabes (2) et qui interdit aux prêtres non seulement de se porter garants, mais aussi d'être témoins dans une affaire, sous peine de destitution et d'expulsion de la communauté. Les documents provenant de Djeme nous montrent qu'au cours de la première moitié du VIIIe siècle, le clergé participe largement à toute sorte d'affaires. Manifestement, les chrétiens, à ce moment, sont encore loin de la situation sociale et politique dans laquelle a pu naître la prescription que je viens de citer.

Que nous apprennent nos sources au sujet de l'origine sociale des ecclésiastiques en Égypte et de leur participation à la vie économique en dehors de l'Église ?

Sur les évêques, comme je l'ai déjà remarqué, nous savons peu de chose. Un grand registre foncier d'Hermoupolis du milieu du IVe siècle mentionne quatre évêques, dont un possède au moins 100 aroures de terre arable (3). Un texte hagiographique du VIe siècle (4) parle

(1) La version arabe des *Canons des apôtres*, éd. J. et A. Périer, livre II, canon 14, p. 670.

(2) Collection dite *Die Befehle der Väter, der Vorsteher, der Gebieter*, canon 12, dans Riedel, *Kirchenrechtsquellen*, p. 190.

(3) *P. Flor.* I 71, lignes 147, 510, 519, 731 ; 87, lignes 20, 29. Les autres chiffres conservés sont les suivants : 47 + 1/4 aroures ; 19 aroures ; 8 aroures. Les données ne concernent qu'une partie du territoire d'Hermoupolis, donc les personnes en question ont pu posséder encore plusieurs aroures.

(4) Schmidt, *Fragmente einer Schrift des Märtyrerbischofs Petrus von Alexandrien*, p. 9-11.

d'un homme riche que les fidèles d'Oxyrhynchos voulaient pour évêque. Dans le *P. Cairo Masp.* III 67326 apparaît un évêque appartenant à la couche sociale des « curiales » à Antaioupolis. Le *Synaxaire* raconte (1) que les parents de Jean, le futur évêque de Beryllos (VIe siècle), étaient « d'origine noble » ; ils devaient être riches aussi, si leur fils, ayant vendu le patrimoine qu'ils lui avaient laissé, a pu construire un hospice ; la qualification « d'origine noble » nous autorise à penser qu'ils étaient de riches propriétaires terriens. Benjamin Ier, patriarche d'Alexandrie (626-665), provenait d'une famille de moyens propriétaires terriens du Delta (2). Le célèbre évêque Pisenthios était fils de riches paysans et pendant son enfance il avait fait paître les moutons de son père (3). Le testament d'un évêque contemporain de Pisenthios, Abraham évêque d'Hermonthis (*P. Lond.* I 77, p. 231-236), nous apprend que celui-ci ne connaissait pas le grec. A la lumière de ce que nous savons des rapports entre l'emploi du grec et l'emploi du copte, nous pouvons supposer qu'Abraham était fils de paysans ou de moyens propriétaires terriens ; les membres de familles très riches au début du VIIe siècle, connaissaient certainement le grec. Jean, évêque d'Hermonthis au VIe siècle, provenait d'une famille de charpentiers, et pendant un certain temps il avait lui-même exercé ce métier (4). Barnabé, qui devait par la suite devenir évêque de Berenikè sur la mer Rouge, travaillait, avant de se faire moine, comme ouvrier agricole dans les vignobles (5).

De ces données isolées on ne saurait tirer de conclusions de caractère général. Nous pouvons pourtant faire quelques remarques. Constatons d'abord la présence, parmi les évêques égyptiens, d'hommes provenant de familles aisées. Cela ne surprend nullement. Telle était

(1) *Synaxaire*, éd. Basset, *PO*, III, p. 486.

(2) C. D. G. Müller, *Benjamin I*, Le Muséon 69 (1956), p. 323.

(3) E. Amélineau, *Étude sur le christianisme en Égypte au VIIe siècle. Un évêque de Keft au VIIe siècle*, Mémoires présentés et lus à l'Institut Égyptien, 2 (1889), p. 334.

(4) *Synaxaire*, éd. Basset, *PO*, III, p. 394.

(5) *Synaxaire*, éd. Basset, *PO*, III, p. 500. Nous ne savons pas exactement quand ce personnage a vécu, mais en tout cas c'est entre le VIIe et le Xe siècle.

la règle dans tout le monde chrétien de l'époque. A Alexandrie, les postes ecclésiastiques étaient occupés par l'aristocratie de la ville (1). Manifestement, les riches avaient tendance à chercher une place importante à l'intérieur de la hiérarchie ecclésiastique. (De manière analogue, au chapitre V, nous remarquions que les riches avaient intérêt à occuper le poste d'économe.) Ce qui attire davantage notre attention, c'est la présence d'hommes d'origine modeste (2). L'Église égyptienne a continué plus longtemps que les Églises d'autres pays à recruter une partie de ses évêques parmi le petit peuple. Cette particularité est liée probablement au caractère du monachisme égyptien. En Égypte, dès le début, la plupart des moines provenaient de familles paysannes ou, en général, de familles de condition modeste. La pratique de choisir les évêques parmi les moines assurait aux fils de parents pauvres leurs chances d'atteindre l'épiscopat. Bien que les sources se taisent à ce sujet, il est facile d'imaginer que les évêques d'origine riche gardaient leurs biens personnels et les administraient.

Notre documentation sur le bas clergé est incomparablement plus abondante.

Commençons par les textes prouvant la présence, dans le bas clergé, de membres de l'aristocratie provinciale. Dans *VPB* VI 172 (VIe s.) apparaît un Flavius Ision, presbytre à Oxyrhynchos et *γεουχῶν ἐν τῇ λαμπρᾷ Ὀξυρυγχιτῶν πόλει καὶ ἐπὶ κώμης Σπανίας*. Un fils d'un pagarque d'Arsinoe est archidiacre dans cette ville : *Stud. Pal.* III 324 (VIe s.).

(1) *Hist. Patr.*, *PO*, V, p. 15-16.

(2) Il vaut la peine de rapprocher des données réunies ci-dessus ce que nous savons sur l'origine sociale de deux grands personnages du monde religieux d'Égypte, qui ne faisaient pas partie du clergé : Macaire le Grand et Shenoute. Écrivant la vie de son maître Macaire peu de temps après la mort de celui-ci, Serapion présente la famille d'où le saint est issu comme une famille de riches paysans qui, chassés de leur localité natale par des troubles, se sont installés dans un village du Delta, où ils se sont enrichis considérablement ; ils emploient des serviteurs, mais leur fils doit travailler avec ses mains. (Texte publié par E. AMÉLINEAU, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne*, Annales du Musée Guimet 25 [1894], p. 50-52). Le grand Shenoute provient de la même couche sociale : cf. LEIPOLDT, *Schenute*, p. 40.

Voyons ensuite les textes attestant la présence, parmi les clercs, de fils de familles de fortune moyenne ou modeste. Les canons du Pseudo-Athanase, en établissant les règles de comportement que les clercs doivent adopter dans la vie économique (canons 57 ; 59 ; 70), n'envisagent pas d'autre situation que celle d'un modeste propriétaire terrien : manifestement, telle était la situation typique pour les clercs égyptiens de l'époque où ces canons ont été écrits.

Dans les *Actes* du martyre des saints Jean et Siméon (1), Jean devient presbytre à l'âge de 18 ans. Ses parents sont appelés « paysans ». Ils sont assez riches : ils construisent un topos qu'ils placent sous le vocable de saint Jean Baptiste ; à certaines occasions ils nourrissent les habitants du village. Le petit Jean fait paître les bêtes de ses parents.

Une situation analogue caractérise la vie d'Apa Epima de Pankoleus dans le nome oxyrhynchite (2).

Dans un récit datant probablement du VIe siècle et qui se présente faussement comme une lettre du patriarche Pierre le martyr, il est question d'un presbytre d'Oxyrhynchos qui est un paysan (3).

Dans la vie du patriarche d'Alexandrie Isaac, on nous présente un prêtre vénérable qui travaille sur ses champs (4).

Passons aux textes papyrologiques. Dans certains papyrus, des clercs sont qualifiés de *κτήτορες* ou de *γεωργοί* (5).

Parmi les contrats de bail et les quittances de la rente, plusieurs pièces attestent des propriétaires qui sont des ecclésiastiques (6). De

(1) H. Hyvernat, *Les Actes des martyrs de l'Égypte, tirés des manuscrits coptes de la Bibliothèque Vaticane* (Paris 1886), p. 179-180.

(2) *Acta martyrum*, éd. I. Balestri et H. Hyvernat, CSCO, Ser. Copt., ser. III, t. I, (Paris 1908), p. 120.

(3) Schmidt, *Fragmente einer Schrift des Märtyrerbischofs Petrus von Alexandrien*, p. 37.

(4) E. Amélineau, *Histoire du patriarche copte Isaac. Étude critique, texte et traduction*, Bulletin de Correspondance africaine 2 (Paris 1890), p. 12.

(5) *P. Cairo Masp.* III 67319, 8 : *γεωργός*. *P. Cairo Masp.* III 67283, II, 23 ; 67297, 3 ; 67286, 2, 13, 14 : *κτήτωρ*. Tous ces papyrus sont du VIe siècle.

(6) *P. Strasb.* 186 (Ve-VIe s.) ; *P. Lond.* III 1307 (VIe s.), *Table of Papyri* (un diacre possède de la terre arable) ; *SB* 7369 (VIe s.) (un presbytre possède un vi-

même pour les documents concernant des ventes de terres (1). De nombreux documents attestent des payements d'impôts effectués par des clercs au titre de leur propriété foncière (2).

Nous trouvons en outre des clercs dont la condition économique est très modeste. Lorsqu'ils vendent des récoltes sur pied dans des quantités peu considérables, il est certain qu'ils travaillent eux-mêmes la terre (3). Des clercs prennent de la terre à bail (4) ; ce fait n'est pas nécessairement une preuve d'une situation très mauvaise, car même un propriétaire moyen pouvait parfois, pour des raisons multiples, donner à bail des terres et en même temps en prendre à bail d'au-

gnoble avec des dattiers) ; *PSI* I 77 (VIe s.) (un fils de presbytre possède de la terre arable) ; *P. Lond.* I 113, 4, p. 208-209 (VIe s.), avec les additions dans *Berichtigungsliste*, I, p. 236 (un protopresbytre possède 30 aroures de terre arable) ; *P. Alex.* 33 (VIe/VIIe s.) ; *P. Herm. Rees* 34 (VIIe s.) (un lecteur possède 2 aroures de terre arable) ; *CPR* IV 149 (VIIe s.) (un presbytre reçoit 1/3 de sou d'or pour la terre qu'il a donnée à bail) ; 154 (VIIe s.) (diacre) ; *BGU* 900 (byz.) (propriété d'un jardin) ; *BKU* 79 (VIIe/VIIIe s.) (un presbytre possède 2 aroures de terre arable).

(1) *PSI* I 66 (Ve s.?) ; *P. Cairo Masp.* I 67088 (un lecteur) ; 67118 (VIe s.) (un prêtre) ; *Crum Ryl.* 188 (VIIe s.) (un diacre) ; 190 (VIIe ou VIIe/VIIIe s.) (un diacre). Dans tous ces cas, les dimensions des terres vendues sont petites.

(2) *P. Flor.* III 297, 6, 17-18, 34, 51, 61, 116, 117, 119, 145, 174, 177, 180, 220, 236-237, 269, 292, 313, 384 (VIe s.) ; *P. Flor.* III 307 (VIe s.) ; *Stud. Pal.* III 507 (VIe-VIIe s.) ; *Stud. Pal.* XX 242, 3, 6, 13, 18 (VIIe s.). Ensuite, une série de textes du VIIIe siècle : *P. Lond.* IV *Copt.* 1553, recto, 42, verso, 12-13, 24, 26, 29 ; 1554, 5 ; 1555, 4-5, 35 ; 1556, 5, 11 ; *P. Lond.* IV 1420, 36, 38-40, 47, 49, 69, 77, 101, 108, 163, 191, 200, 252, 264 ; 1421, 55-56 ; 1422, 50 ; 1424, 29, 56 ; 1431, 13, 23, 30, 43, 79, 81 ; 1419, 33, 39, 150, 159, 271, 293, 335, 570, 627, 788, 926, 1062-1063, 1105, 1110, 1124, 1140, 1165 ; 1432, 2, 5, 25-26, 28-29, 75, 85-86, 104 ; 1433, 76, 137-138, 140, 187, 235, 270, 330, 493 ; 1436, 33 a.

(3) *Stud. Pal.* XX 103 (IVe s.) ; *BGU* III 740 (byz.).

(4) Il faut tenir compte aussi des cas où des fils de clercs prennent de la terre à bail. Voici les textes : *SB* 9776 (IVe s.) ; *P. Flor.* I 94 (Ve s.) ; une série de textes du VIe siècle, à savoir : *Stud. Pal.* III 24 ; 316 ; *P. Berl. Zill.* 7 ; PRG III 39 ; *P. Cairo Masp.* II 67128 ; 67129 ; 67138, III, recto, 45 ; 67139, I, verso, 5, V, verso, 4, 24 ; 67251 ; 67257. En outre : *CPR* IV 117 (VIIe s.) ; 148 (VIIe s.) ; *Crum Copt. Ostr.* 139 (VIIe/VIIIe s.) ; *Crum ST* 72. -*Hall* pl. 74 no. 1 nous montre une situation différente : un clerc s'engage à cultiver de la terre moyennant un salaire en nature ; je cite ce document dans ce contexte parce qu'il s'agit d'un témoignage concernant la culture de la terre par des clercs.

tres ; mais il est évident que la plupart de ceux qui prennent des terres à bail sont des paysans. Les archives des Apions fournissent plusieurs exemples d'ecclésiastiques recrutés parmi les paysans attachés à la glèbe et qui continuent à cultiver la terre des patrons (1). Ces informations s'accordent bien avec ce que nous savons par ailleurs sur le recrutement du clergé des églises privées dans les grands domaines (2). Enfin, un certain nombre de papyrus attestent des liens entre les clercs et l'agriculture, mais ils ne nous permettent pas d'établir exactement le caractère de ces liens (3).

Une partie considérable du clergé dans le monde chrétien de cette époque était recrutée parmi les commerçants et les artisans (4). Ce fait est bien compréhensible si l'on songe que le christianisme était dans l'antiquité un phénomène urbain et a continué ensuite encore longtemps à l'être dans les pays où la vie citadine était intense. Que les cas où des clercs exerçaient le métier de commerçant ou d'artisan aient été fréquents, ressort des nombreuses constitutions impériales du IVe et du Ve siècle qui définissent la position du clergé en ce qui concerne la « collatio lustralis », c'est-à-dire l'impôt payé par les artisans et les commerçants. Les clercs étaient exempts de cet impôt à condition que leurs affaires eussent une envergure modeste. Cette

(1) *P. Lond.* III 778, p. 279-280 ; *P. Oxy.* XVI 1911, 125, 130-131, 133, 202 ; 1912, 20, 22, 35-36, 56, 72 ; 1917, 5, 12, 19, 23, 26, 29, 36, 78 ; 2019, 13, 65 ; 2036, 3, 28 ; 2037, 19, 23, 34 ; 2038, 3, 4, 19 ; *P. Oxy.* XVI 2056, 14, 16 ; *P. Oxy.* XVIII 2195, 4, 12, 62, 64, 135, 168, 170, 181, 183 ; 2197, 77, 137, 140, 141, 162, 193, 207-208 ; *P. Oxy.* XIX 2243 a, 15, 22-23. Des informations analogues pour Aphrodito sont contenues dans *P. Lond.* V 1673, 14, 16, 30, 106, 112-115, 118, 120-121, 125-126, 133, 169, 187, 234, 242, 365 ; et, pour le nome oxyrhynchite, en dehors des domaines des Apions, dans le *P. Oxy.* XVI 1892 (VIe s.).

(2) Une constitution impériale, *C Th*, XVI, 2, 33, de l'année 398, rend obligatoire le recrutement du clergé parmi les colons du domaine.

(3) *Stud. Pal.* XX 121, 22-23 (Ve s.) ; *PSI* VI 695 (Ve s.?) ; *P. Oxy.* VII 1072, 15 (Ve-VIe s.) ; *Stud. Pal.* VIII 1298 (VIe s.) ; *P. Lond.* V 1887 (VIe s.) ; *Stud. Pal.* XX 224 (VIe-VIIe s.) ; *CPR* IV 41 (VIIe s.) ; 39 (VIIe-VIIIe s.) ; *Stud. Pal.* X 255, 16 (VIIe-VIIIe s.).

(4) Cf. LEONTIOS, *Leben des heiligen Johannes des Barmherzigen*, éd. Gelzer, p. 150.

limitation témoigne de l'existence de riches entrepreneurs parmi les ecclésiastiques (1).

Pour l'Égypte, nous ne possédons pas de preuves que le commerce ait été exercé par des clercs. L'absence de témoignages est due, fort probablement, au hasard de la conservation des sources, bien qu'il faille tenir compte aussi du fait que le commerce, avec son atmosphère particulière, semblait suspect aux chefs de l'Église. Le Pseudo-Athanase déclare carrément (canon 38, version arabe) que les prêtres ne doivent pas « vendre au marché ». Je suppose qu'il pensait exclusivement au commerce professionnel et qu'il n'entendait pas défendre aux ecclésiastiques d'aller de temps en temps au marché pour vendre les produits de leur travail artisanal ou de leur terre. Le canon 87 du Pseudo-Basile se prononce également contre le commerce et lui préfère l'artisanat : les clercs ne doivent pas exercer de commerce, mais « apprendre un métier, pour vivre du travail de leurs mains » (2). Ces défenses n'étaient pas des « pia desideria » des auteurs des collections canoniques. Un texte copte, *Crum Copt. Ostr.* 29, montre que, dans la pratique, on exigeait effectivement que les clercs s'abstiennent de ce genre d'activités. Ce texte est un engagement signé par trois candidats au diaconat et adressé à l'évêque Abraham ; les candidats s'engagent entre autres à ne pas exercer de commerce, à ne pas prendre d'intérêts et à ne pas s'éloigner sans en demander la permission.

Par contre, nous possédons, pour l'Égypte, des preuves que certains ecclésiastiques exerçaient un métier artisanal. Passons en revue les cas attestés :

— *ταρσικάριος* (3) (tisserand produisant des tissus de lin spéciaux) : *PRG* III 56 (VIIIe s.) ;

(1) *CTh*, XIII, 1, 1 ; 1, 5 ; 1, 11 ; XVI, 2, 8 ; 2, 10 ; 2, 14 ; 2, 15 ; 2, 36.

(2) Riedel, *Kirchenrechtsquellen*, p. 270. Il est vrai que deux patriarches d'Alexandrie de l'époque arabe, Abraham (Xe s.) et Jean VI (XIIe/XIIIe s.), ont été, avant de devenir patriarches, des marchands en gros ; mais j'hésiterais à tirer de ce fait des conclusions pour l'époque qui nous intéresse. (Cf., pour Abraham, *Hist. Patr.*, II, 2, p. 135 ; pour Jean VI, *Synaxaire*, éd. Forget, p. 332.)

(3) Sur ce métier, cf. E. Wipszycka, *L'industrie textile dans l'Égypte romaine* (Wrocław-Warszawa-Kraków 1965), p. 110-112.

— *στιππουργός* (1) (probablement : tisserand de tissus en lin) : *P. Grenf.* II 86 (fin du VIe s.) ; 87 (début du VIIe s.) ;
— teinturier : *P. Grenf.* I 68 (VIIe s.) ;
— potier : *Stud. Pal.* XX 263 recto, 10 (VIIe s.) ; *Lefebvre RIC* 395 ;
— *ἀθηροπράτης* (marchand et producteur de bouillie de gruau) : *P. Cairo Masp.* II 67156 (VIe s.) ;
— charpentier : *Stud. Pal.* X 259, 4-6 (VIe s.) ;
— sculpteur : *Stud. Pal.* XX 260, 9 (VIe-VIIe s.) ;
— *τοξοποιός* (faiseur d'arcs) : *P. Lond.* III 1028, 20, p. 277 (VIIe s.) ;
— *μυλωνάρχης* (meunier) : *P. Cairo Masp.* II 67139, V, recto, 13 (VIe s.) ;
— calligraphe : dans une source hagiographique (2) ;
— médecin : *P. Lond.* III 1044, 37-38, p. 254-255 (VIe s.) ; *P. Lond.* V 1898 (VIIe s.).

En outre : un diacre qui se dit *διάκων καὶ ἀρτοπράτης* dirige une grosse boulangerie qui est probablement au service de l'État et qui reçoit le blé directement des villages ; il a pour collaborateur un laïc (3). Un cas probablement analogue est celui de Cosme, presbytre et *ἀρτοπράτης* à Arsinoe, dans *Stud. Pal.* XX 193 (VIe-VIIe s.).

Il y a enfin un certain nombre de papyrus qui mentionnent probablement des clercs-artisans, mais qui ne précisent pas leur métier (4).

Il est naturel que l'Église recrute souvent ses cadres parmi les fonctionnaires de l'administration publique. En effet, un clerc devait savoir lire et écrire. Or il était plus facile de trouver des hommes possé-

(1) *Op. cit.*, p. 25-26.

(2) SCHMIDT, *Fragmente einer Schrift des Märtyrerbischofs Petrus von Alexandrien*, p. 37.

(3) Le dossier (*Stud. Pal.* III 209-236 ; *Stud. Pal.* XX 191 ; 272 ; 253 ; *PRG* V 46, 5) est du VIIIe siècle : cf. mes remarques dans l'article *Deux papyrus concernant les grands domaines byzantins*, Chron. d'Ég. 43 (1968), p. 355.

(4) *P. Lond.* II 391, p. 329-330 (VIe s. ?) : un presbytre prend à bail, avec deux autres personnes, une maison où se trouve un atelier artisanal ; il se peut qu'il ait l'intention d'utiliser personnellement cet atelier. *Crum Copt. Ostr.* 106 (VIIe s.) : contrat passé entre un diacre et un artisan-clerc au sujet d'un travail artisanal. *Crum VC* 19 : un prêtre donne sa fille en apprentissage. *Crum Ryl.* 252 (VIIIe s.) : on achète des clous chez un presbytre (peut-être est-ce lui qui les a produits).

dant une certaine culture parmi les fonctionnaires de l'État que dans d'autres groupes professionnels, par exemple parmi les artisans. La culture des clercs égyptiens de l'époque qui nous intéresse est d'habitude sévèrement jugée par les savants ; plusieurs historiens n'hésitent pas à traiter ces clercs d'illettrés. Ces opinions, cependant, n'ont pour fondement qu'une impression générale ; elles n'ont jamais été vérifiées par une recherche détaillée. Je crois qu'une pareille recherche donnerait un tableau plus favorable. Je voudrais attirer l'attention des chercheurs sur une prescription des canons d'Hippolyte qui fait partie des contributions originales de l'auteur de cette compilation, et qui est donc née en Égypte au milieu du IVe siècle : le canon 9 envisage le cas d'un clerc qui a changé de lieu d'habitation et qui demeure inconnu au clergé du nouvel endroit : « si sa ville est éloignée, qu'on examine d'abord s'il est instruit ; c'est là le signe des prêtres » [1].

L'Église ne trouvait pas d'inconvénient à ce que des fonctionnaires de l'État deviennent des clercs, mais elle désirait qu'ils abandonnent le service après l'ordination [2]. Il est aisé d'imaginer que travailler

(1) *Les canons d'Hippolyte*, éd. Coquin, p. 362-363.

(2) Les *Canons des apôtres* envisagent le cas d'un évêque participant à la levée des impôts : la version arabe des *Canons des apôtres*, éd. J. et A. Perier, livre II, canon 53, p. 689 : « Il ne faut pas, nous l'avons dit, que l'évêque siège pour lever l'impôt, mais il doit se donner tout entier aux affaires de son église ; sinon, il devra abdiquer l'épiscopat, car le Seigneur a décrété que personne ne peut servir deux maîtres. » Plus tard, la possibilité qu'un ecclésiastique participe à la levée des impôts ne se présente qu'aux échelons inférieurs de la hiérarchie. Cf. par exemple le canon 7 du concile de Chalcédoine de 451, *Acta conciliorum œcumenicorum*, t. II : *Concilium universale Chalcedonense*, vol. I, pars II, éd. E. Schwartz (Berlin 1933), p. 159 : « Ceux qui sont entrés dans la cléricature ou qui se sont fait moines ne doivent pas prendre de service militaire, ni accepter une charge civile (*μήτε ἐπὶ στρατείαν μήτε ἐπὶ ἀξίαν κοσμικὴν ἔρχεσθαι*) ; ceux qui osent le faire et qui ne se repentissent pas de façon à revenir à ce qu'ils avaient auparavant choisi à cause de Dieu, doivent être anathématisés ». Le Pseudo-Athanase, canon 22 (version arabe) déclare : « None of the priests may concern himself with the matters of the land-tax ». Les éditeurs voient dans ce canon du Pseudo-Athanase une défense de travailler de la terre appartenant à d'autres. Cette interprétation me paraît tout à fait erronée. Interprété de cette façon, ce canon serait en contraste non seulement avec la réalité, mais aussi avec d'autres textes de droit canon qui ac-

dans l'appareil de l'État, dont la corruption est bien connue pour cette époque, pouvait être peu conforme aux exigences de la morale chrétienne. Cependant, ce désir des chefs de l'Église était difficile à réaliser. Certes, il devait y avoir des cas où il était satisfait : un texte hagiographique (1) parle d'un scribe appartenant à une famille de scribes (nous ne savons pas à quel titre grec correspond le mot « scribe ») et qui, après avoir été ordonné presbytre, abandonna son emploi. L'auteur de ce récit ne semble pas s'étonner d'un tel acte. Toutefois, il est certain que, dans la majorité écrasante des cas, les fonctionnaires gardaient leur poste.

L'époque arabe a laissé une série de documents attestant l'emploi de clercs dans la perception des impôts en nature et en espèces. Il s'agit de comptes de versements ou de quittances, publiés pour la plupart dans *Stud. Pal.* III et VIII et provenant du Fayoum, dans certains cas d'Arsinoe. Les clercs rédigent ces documents tantôt seuls, tantôt avec un laïc. Les laïcs d'habitude ne se donnent pas de titre, mais parfois ils se disent *γραμματεῖς*, plus rarement *κεφαλαιωταί*. Les presbytres et les diacres n'ajoutent que rarement le titre de *γραμματεύς* ou de *κολλεκτάριος* à leur titre ecclésiastique (2). Ces quittances sont délivrées pour la fourniture de céréales au titre de l'embolè (3), ou pour le payement de la diagraphè par les habitants des

ceptent comme une chose allant de soi que les clercs puissent être des colons. Il me semble évident que le canon en question interdit aux clercs de participer à la perception des impôts.

(1) *Synaxaire*, éd. Wüstenfeld, p. 309.

(2) *Γραμματεύς* : *Stud. Pal.* XX 208 (VIIe s.). *Κολλεκτάριος* : *Stud. Pal.* VIII 1104 (VIIe s.) ; *CPR* IV 192 (VIIe s.) ; *PRG* III 53, 16 (VIIe s.) ; *P. Grenf.* I 69, 6 (VIIe-VIIIe s.) ; *CPR* IV 55 (VIIIe s.). D'autres textes seront cités dans deux notes suivantes.

(3) Les quittances pour l'embolè sont publiées dans *Stud. Pal.* III 449-574 (il y en a sans doute encore quelques-unes parmi les textes fragmentaires ou parmi ceux qui ont un formulaire différent). Tous ces textes datent d'une période assez courte de la seconde moitié du VIIe ou du début du VIIIe siècle. Sur ce total d'au moins 125 quittances, 8 sont signées par des ecclésiastiques : *Stud. Pal.* III 483 ; 490 ; 491 ; 492 (ces quatre quittances sont signées par une même personne, le diacre Menas) ; 481 ; 528 ; 532 ; *P. Grenf.* II 104 = *Stud. Pal.* III 506. Malgré le

différents quartiers d'Arsinoe (1), ou pour le payement des demosia (2). Dans *Stud. Pal.* VIII 837 (VIIIe s.), un clerc apparaît en tant qu'employé de l'appareil fiscal au niveau de la pagarchie. À Aphrodito, au début du VIIIe siècle, un presbytre est dit *χρυσοϋποδέκτης* (*P. Lond.* IV 1453, 1 ; 1459, 19). Dans le recueil de textes provenant de Balaizah, nous voyons trois presbytres agir en qualité de boèthoi, responsables, avec quatre laïcs, de la levée des impôts (3) ; étant donné le caractère monacal de cette localité, il est probable que les clercs jouent ici un rôle plus grand qu'ailleurs dans les affaires fiscales.

D'autres documents attestent encore la présence d'ecclésiastiques parmi les fonctionnaires de l'État :

— *Stud. Pal.* VIII 958 (Ve-VIe s.) : diacre et *ὑποδέκτης* (collecteur des impôts).
— *Stud. Pal.* X 115 (VIIe s.) : une personne qui est presbytre et *μεσίτης* (fonctionnaire gérant un magasin public de blé), dresse un compte du blé dû au titre de l'embolè d'un chorion (village) du Fayoum.

formulaire différent, je crois que *Stud. Pal.* III 78 doit être classé parmi ces textes et qu'il date de la même période. Les quantités de blé sont, dans tous ces cas, très petites ; il s'agit toujours de payements individuels.

(1) Les quittances pour la diagraphè sont publiées, pour l'essentiel, dans *Stud. Pal.* III et VIII (du nº. 650 au nº. 756) et dans *O. Tait* II. Elles datent de la seconde moitié du VIIe siècle. Les quittances attestant l'activité des clercs sont les suivantes : *Stud. Pal.* III 604 ; 616 ; 656 ; 668 ; 691 ; *Stud. Pal.* VIII 702 ; 704 ; 706 ; 709 ; 749 ; 756 ; *O. Tait* II 2069 ; 2080 ; 2082. A cette liste il faut ajouter *Crum Ryl.* 122 et sans doute aussi *SB* 10436 (VIIe/VIIIe), quoique l'éditeur de ce texte déclare que sa provenance est inconnue.

(2) *Stud. Pal.* III 609 (VIe s.) ; *Stud. Pal.* VIII 1192 b (VIe s.) ; *CPR* IV 12 (VIIe s.) ; *Stud. Pal.* VIII 860 (VIIe s.) ; une série de textes datés VIIe-VIIIe siècles : *Stud. Pal.* III 465 ; *O. Tait* II 2068 ; 2081 ; 2082. Il faut citer aussi, mais avec réserve, le compte publié dans *Stud. Pal.* X 44 : [λόγος] τῶ(ν) δη[μοσίων] δ(ιὰ) Μάρκου δ[ιακόνου] ; la restitution n'est pas sûre ; la datation proposée par Wessely (VIe siècle) est tout aussi douteuse, car la plupart des textes de *Stud. Pal.* X sont d'époque arabe.

(3) *P. Balaizah* II 102, 21 ; 133, 1 ; 136, 1, 7 ; 145, 1. Le recueil dans son ensemble est daté de la seconde moitié du VIIe et de la première moitié du VIIIe siècle. Sur le rôle du boethos, voir *P. Balaizah*, I, p. 35.

— *P. Cairo Masp.* III 67325, VIII, recto, 22 (VIe s.) : un presbytre et dioikètès, délégué par le pagarque, signe une quittance d'impôt.
— *Lefebvre RIC* 430 : un presbytre se dit juriste (σχολαστικός) et ekdikos.
— *CPR* IV 18 (VIIIe s.) : un diacre est leitourgos d'un village.
— *Crum Ryl.* 323 (VIIIe s.) : on prie un diacre et notaire de diminuer les obligations fiscales d'une personne ; ce diacre-notaire joue manifestement un rôle officiel dans la localité.
— *Stud. Pal.* III 95 (VIe s.) : un diacre est un chef de village (meizoteros) dans un village du nome hermoupolite.
— *P. Oxy.* XVI 1917, 5 ; 2058, 1, 37 (VIe s.), qui proviennent des archives des Apions, attestent la présence de clercs parmi les chefs de village.

Les presbytres et les diacres jouent un rôle particulier dans la vie des villages égyptiens. Lorsque Aphrodito, menant une lutte contre les fonctionnaires de la pagarchie, envoie une plainte adressée à l'impératrice, c'est le clergé (14 clercs) qui la signe avant tout autre (*P. Cairo Masp.* III 67283, du VIe s.). Dans un village du Fayoum, au cours de la période critique de l'invasion arabe, les presbytres organisent les fournitures exigées par le chef de l'Égypte, le patriarche Kyros (*P. Lond.* I 113, 10 = *Wilck. Chrest.* 8). Plusieurs textes datant en grande partie de l'époque arabe (1) révèlent la présence de clercs parmi les notables des villages, responsables devant les autorités. Des diacres ou des presbytres signent des matrices fiscales, des déclarations en matière d'impôts, destinées aux autorités supérieures, etc. Ce rôle officiel du clergé a déjà été remarqué par W. E. Crum dans son commentaire à une circulaire adressée par un pagarque aux chefs des villages et aux prêtres des villages et concernant les ouvriers que les villages doivent fournir (*Crum Ryl.* 278, du VIIIe s.).

(1) *P. Cairo Masp.* III 67286, 2-3, 13-14 (VIe s.) ; *Crum BM* 1079 (VIIe s.) ; *KRU* 105 (VIIe s. : pour cette datation, voir W. C. TILL, *Datierung und Prosopographie der koptischen Urkunden aus Theben* [Wien 1962], p. 39) ; *PRG* III 57 (VIIe-VIIIe s.) ; *P.Balaizah* II 154 (VIIe-VIIIe s.) ; une série de textes du VIIIe siècle : *P. Lond.* IV 1441, 65 ; 1449, 42, 49, 55, 85 ; 1457, 30-31, 34, 104-105, 111, 118 ; *P. Lond.* IV *Copt.* 1552 ; 1553 ; 1562 ; *Koptskie Teksty Ermitaža* 7 ; *CPR* IV 169 ; 185.

L'Église recrutait souvent ses cadres dans le monde des scribes professionnels et des notaires travaillant ou bien au service d'un bureau, ou bien de façon indépendante pour les besoins des particuliers. Nous trouvons des clercs qui sont notaires (*συμβολαιογράφοι* ou *νομικοί*: deux termes synonymes) (1) ou scribes (*νοτάριοι* ou *γραμματεῖς*) (2). Un certain nombre de documents privés, tels que testaments, contrats de bail, actes de vente ou de prêt, etc., ont été confectionnés par des clercs qui ne portent pas de titre autre que leur titre ecclésiastique. Mais, contrairement à ce qu'on pense généralement (3), ils ne sont pas nombreux. La quantité augmente avec le temps : exceptionnels au VIe siècle, ils sont relativement nombreux au VIIIe. Si nous regardons de près les textes provenant de Djeme, qui constituent la plus grande partie de nos documents coptes, nous constatons que la confection des actes par des scribes professionnels laïcs continuait à être la règle. Les clercs qui confectionnaient des documents, le faisaient en qualité de scribes occasionnels, en tant que gens sachant écrire. Il est probable qu'ils recevaient une rémunération, mais nous n'en savons rien.

(1) *Lefebvre RIC* 651 (IVe-Ve s.) ; *Stud. Pal.* III 46, 6 (VIe-VIIe s.) ; *P. Edfou* 3 (VIIe s.) ; *Stud. Pal.* III 347, 5 (VIIe s.) ; *CPR* IV 126 (VIIe-VIIIe s.) ; *P. Apoll. Ano* 57, 12 (VIIIe s.). — Sur les notaires, voir A. STEINWENTER, *Studien zu den koptischen Rechtsurkunden aus Oberägypten*, *Stud. Pal.* XIX (Leipzig 1920), p. 61-73 ; ID., *Das Recht der koptischen Urkunden* (München 1955), p. 10-11.

(2) *PRG* III 40, 11 (VIe s.) ; *CPR* IV 31 (VIIIe s.) ; *Lefebvre RIC* 785 ; *P. Lond.* IV *Copt.* 1562. — Sur les clercs employés en qualité de scribes, voir M. KRAUSE, *Das Apa-Apollo Kloster in Bawit. Untersuchungen unveröffentlichter Urkunden als Beitrag zur Geschichte des ägyptischen Mönchtums* (dissert. Leipzig 1958).

(3) Cf. les remarques de STEINWENTER dans l'article *Aus dem kirchlichen Vermögensrechte der Papyri*, p. 19-20, qui met en doute l'opinion courante. Cette opinion, Steinwenter lui-même avait auparavant contribué à la créer. Dans *Studien zu den koptischen Rechtsurkunden*, p. 62, il avait écrit : « ... die Verfasser der KRU, die übrigens dem Anscheine nach alle Kleriker waren... » ; il suivait en cela J. KRALL, qui dans le *Corpus Papyrorum Raineri*, II (Wien 1895), p. 4, avait affirmé, au sujet de l'office de notaire : « in der arabischen Zeit ist das Amt fast durchgehends in den Händen von Diakonen ». Les sources qui ont été publiées par la suite n'ont pas confirmé cette première opinion.

Il faut encore considérer un dernier groupe professionnel représenté parmi les clercs : les employés qui, au service des grands propriétaires, occupent divers postes dans l'administration des biens fonciers.

Cette activité était mal vue de l'Église. L'attitude de celle-ci est bien exprimée par les canons conciliaires. Le canon 3 du concile de Chalcédoine de 451 (1) déclare : « Il est venu à la connaissance du saint concile que quelques membres du clergé, par un honteux esprit de lucre, louent des biens étrangers et se chargent, moyennant rétribution, d'affaires temporelles, en négligeant le service de Dieu, en fréquentant par contre les maisons des gens du monde et en prenant sur eux, pour gagner de l'argent, la gestion des biens. Aussi le saint et grand concile a-t-il décidé qu'à l'avenir aucun évêque ou clerc ou moine ne doit louer des biens ou se mêler de la gestion des affaires temporelles ; on excepte cependant les cas où on se trouve obligé par la loi d'accepter la tutelle des mineurs, ou bien lorsque l'évêque de la ville charge quelqu'un de s'occuper, par la crainte de Dieu, des affaires de l'église ou des orphelins ou des veuves sans défense ou des personnes qui ont plus particulièrement besoin des secours de l'église ». La même question a fait l'objet de débats en 787, au concile œcuménique de Nicée : « Si l'on découvre que quelqu'un d'entre eux [*sc.* parmi les clercs] occupe la charge de ceux qu'on appelle majordomes (*μειζότεροι*), il devra résigner cette fonction, ou bien il sera déposé. Il vaudrait mieux qu'il aille instruire les enfants et les domestiques, en leur lisant les saintes écritures, car c'est pour cela qu'il a reçu les saints ordres » (2).

En ce qui concerne le bas clergé égyptien, nous connaissons de nombreux cas où son comportement ne se conformait pas à cette prescription des chefs de l'Église. En 583, l'« honorable maison » des Apions conclut un contrat avec Serenos, diacre de la sainte église,

(1) *Acta conciliorum œcumenicorum*, t. II : *Concilium universale Chalcedonense*, vol. I, pars II, éd. E. Schwartz, p. 158.

(2) Rhalles et Potles, *Syntagma*, II, p. 587-588, canon 10.

en vertu duquel elle lui confie pour un an la *προνοησία* (gestion) de certains biens-fonds : *P. Oxy.* I 136 (1). Serenos est tenu de collecter chez les paysans le blé et l'argent dont ils sont redevables, de livrer le blé au service de transport des Apions et de verser l'argent à la caisse du domaine ; au cours de la perception, il devra tenir la comptabilité, et, à la fin de son activité, il devra en rendre compte. Pour obtenir sa charge, il paye 12 sous d'or *τὰ ἐξ ἔθους παρεχόμενα ὑπὲρ παραμυθείας τῆς αὐτῆς προνοησίας* (les 12 sous d'or « qu'on paye par coutume à titre de rétribution pour la concession de ladite gestion ») ; il reçoit en revanche l'opsonion (probablement : allocation en nature) en même quantité que son prédécesseur (lignes 30-31). La charge devait être rémunératrice, si Serenos a accepté de payer une aussi grosse somme pour l'obtenir. Cet argent, il allait évidemment le prendre à son tour aux paysans. Il y a donc là tout ce qui était condamné par les pères des conciles : l'esprit de lucre, la participation aux affaires d'argent, l'exploitation des pauvres, probablement les prêts à intérêt, sans lesquels l'agriculture ne pouvait pas fonctionner.

Le cas de Serenos n'est pas isolé. Un diacre est enoikologos des Apions (2), il s'occupe donc des payements en espèces et joue, au besoin, le rôle de caissier. Dans les bureaux de l'« honorable maison » des Apions travaillent des diacres notaires (3). Les données tirées des archives des Apions se retrouvent dans d'autres documents (4).

(1) Ce texte a été commenté par Hardy, *Large Estates*, p. 88-93.

(2) *PSI* I 81 (VIe s.). Un autre clerc jouant le même rôle chez les Apions : *BGU* I 305 (VIe s.).

(4) *P. Oxy.* I 134, 32 ; XVI 1961, 26-29 ; 1985, 32 ; 1989, 27 ; XXVII 2480, 61.

(3) *P. Flor.* III 325 (Ve s.) ; *Stud. Pal.* VIII 1069 (Ve-VIe s.) ; *PRG* III 16 (VIe s.) ; *PSI* V 474, 7-8 (VIe s.) ; *Stud. Pal.* III 155 (VIe s.) ; *Stud. Pal.* VIII 1027 (VIe s.) ; J. W. B. Barns, *Two Coptic Letters*, The Journal of Egyptian Archaeology 45 (1959), no. 2, p. 82-83 (VIe s.) ; *Stud. Pal.* XX 233 (VIe-VIIe s.) ; *Stud. Pal.* VIII 880 (VIIe s.) ; 1089 (VIIe s.) ; *BGU* III 809 (ar.). C'est probablement de la même façon qu'il faut interpréter *Stud. Pal.* XX 197 (Ve s.) ; *P. Cairo Masp.* III 67327, 6 (VIe s.) ; *Stud. Pal.* VIII 1101 (VIIe s.) ; *VPB* IV 95, 177-180 (VIIe s.) ; *P. Lond.* IV *Copt.* 1639 (VIIIe s.) ; *P. Lond.* IV 1419, 555 (VIIIe s.) ; 1433, 379, 382 (VIIIe s.).

Il est cependant probable que les clercs qui acceptaient de modestes emplois dont la tâche consistait à rédiger des documents ou à tenir à jour la comptabilité, suscitaient moins de protestations de la part des chefs de l'Église. Ils pouvaient, bien sûr, comme tant d'autres, piller les paysans ; mais leur emploi, en lui-même, avait un caractère technique et n'entraînait pas nécessairement la participation au monde trouble des affaires d'argent, qui inquiétait tellement les moralistes ecclésiastiques.

BIBLIOGRAPHIE

I

Sources

1. Papyrus, inscriptions et ostraca grecs

BGU = *Ägyptische Urkunden aus den königlichen Museen zu Berlin. Griechische Urkunden*, I-II-III (Berlin 1895, 1898, 1903).

Les inscriptions grecques de Philae, II : *Les inscriptions grecques et latines de Philae. Haut et Bas Empire*, éd. E. Bernand (Paris 1969).

Lefebvre *RIC* = G. Lefebvre, *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes de l'Égypte* (Le Caire 1907).

O. Tait II = *Greek Ostraca in the Bodleian Library at Oxford*, éd. J. G. Tait et Cl. Préaux, vol. II : *Ostraca of the Roman and Byzantine Periods* (London 1955).

P. Alex. = *Papyrus grecs du Musée gréco-romain d'Alexandrie*, éd. A. Świderek et M. Vandoni (Varsovie 1964).

P. Amh. = *The Amherst Papyri*, II : *Classical Fragments and Documents of the Ptolemaic, Roman and Byzantine Periods*, éd. B. P. Grenfell et A. S. Hunt (London 1901).

P. Antin. = *The Antinoopolis Papyri*, éd. J. W. B. Barns et H. Zilliacus (London 1967).

P. Apoll. Ano = *Papyrus grecs d'Apollônos Anô*, éd. R. Rémondon (Le Caire 1953. *Documents des fouilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire*, 19).

P. Basel = *Papyrusurkunden der Öffentlichen Bibliothek der Universität zu Basel*, I : *Urkunden in griechischer Sprache*, éd. E. Rabel (Berlin 1917. *Abhandlungen d. königl. Gesellschaft d. Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse, Neue Folge*, XVI, 3).

P. Berl. Zill. = *Vierzehn Berliner griechische Papyri. Urkunden und Briefe*, éd. H. Zilliacus (Helsingfors 1941. *Soc. Scient. Fennica, Commentat. Hum. Lit.*, XI, 4).

P. Bouriant = *Les papyrus Bouriant*, éd. P. Collart (Paris 1926).

P. Cairo Masp. = *Papyrus grecs d'époque byzantine*, éd. J. Maspero, *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire*, I-II-III (Le Caire 1911, 1913, 1916).

P. Edfou = *Tell Edfou. Fouilles Franco-polonaises. Les papyrus et les ostraca grecs*, éd. J. Manteuffel (Le Caire 1937).

P. Flor. = *Papiri Fiorentini, documenti pubblici e privati dell'età romana e bizantina*, I, éd. G. Vitelli (Milano 1906) ; III, éd. G. Vitelli (Milano 1915).

P. Giessen = *Griechische Papyri im Museum des Oberhessischen Geschichtsvereins zu Giessen*, éd. E. Kornemann et P. M. Meyer (Leipzig-Berlin 1910-1912).

P. Grenf. I = *An Alexandrian Erotic Fragment and other Greek Papyri, chiefly Ptolemaic*, éd. B. P. Grenfell (Oxford 1896).

P. Grenf. II = *New Classical Fragments and other Greek and Latin Papyri.* Series II, éd. B. P. Grenfell (Oxford 1897).

P. Herm. Rees = *Papyri from Hermopolis and other Documents of the Byzantine Period*, éd. B. R. Rees (London 1964).

P. Gronin. = *Papyri Groninganae*, éd. A. G. Roos (Amsterdam 1933).

P. Lips. = *Griechische Urkunden der Papyrussammlung zu Leipzig*, éd. L. Mitteis (Leipzig 1906).

P. Lond. = *Greek Papyri in the British Museum. Catalogue, with Texts*, vol. I, éd. F. G. Kenyon (London 1893) ; vol. II, éd. F. G. Kenyon (London 1898) ; vol. III, éd. F. G. Kenyon, H. I. Bell (London 1907) ; vol. IV, *The Aphrodito Papyri*, éd. H. I. Bell (London 1910) ; vol. V, éd. H. I. Bell (London 1917).

P. Merton = *A Descriptive Catalogue of the Greek Papyri in the Collection of Wilfred Merton*, I, éd. H. I. Bell, C. H. Roberts (London 1948) ; II, éd. B. R. Rees, H. I. Bell, J. W. Barns (Dublin 1959).

P. Michael. = *Papyri Michaelidae, being a Catalogue of the Greek and Latin Papyri, Tablets and Ostraca in the Library of Mr. G. A. Michaïlidis of Cairo*, éd. D. S. Crawford (Aberdeen 1955).

P. Monac. = *Byzantinische Papyri in der k. Hof- und Staatsbibliothek zu München*, éd. A. Heisenberg et L. Wenger (Leipzig-Berlin 1914).

P. Nessana = *Excavations at Nessana*, III : *Non Literary Papyri*, éd. J. Kraemer (Princeton 1958).

P. Oxy. = *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. I, éd. B. P. Grenfell, A. S. Hunt (London 1898) ; vol. VI, éd. B. P. Grenfell, A. S.

Hunt (London 1908) ; vol. VII, éd. A. S. Hunt (London 1910) ; vol. X, éd. B. P. Grenfell, A. S. Hunt (London 1914) ; vol. XI, éd. B. P. Grenfell, A. S. Hunt (London 1915) ; vol. XII, éd. B. P. Grenfell et A. S. Hunt (London 1916) ; vol. XVI, éd. B. P. Grenfell, A. S. Hunt, H. I. Bell (London 1924) ; vol. XVII, éd. A. S. Hunt (London 1927) ; vol. XVIII, éd. E. Lobel, C. H. Roberts, E. P. Wegener (London 1941) ; vol. XIX, éd. E. Lobel, E. P. Wegener, C. H. Roberts, H. I. Bell (London 1948) ; vol. XXIV, éd. E. Lobel, C. H. Roberts, E. G. Turner, J. W. B. Barns (London 1957) ; vol. XXVII, éd. E. G. Turner, J. Rea, L. Koenen, J. F. Pomar (London 1962) ; vol. XXXIV, éd. E. G. Turner, T. C. Skeat (London 1968).

P. Par. = *Die Pariser Papyri des Fundes von el-Faiûm*, éd. C. Wessely (Wien 1889).

PRG = *Papyri russischer und georgischer Sammlungen*, III : *Spätrömische und Byzantinische Texte*, éd. G. Zereteli, P. Jernstedt (Tiflis 1930) ; V : Varia, éd. G. Zereteli, P. Jernstedt (Tiflis 1935).

P. Princ. = *Papyri in the Princeton University Collections*, II, éd. E. H. Kase (Princeton 1936).

PSI = *Pubblicazioni della Società Italiana per la ricerca dei papiri greci e latini in Egitto. Papiri greci e latini*, I, éd. G. Vitelli (Firenze 1912) ; III, éd. G. Vitelli (Firenze 1914) ; V, éd. G. Vitelli (Firenze 1917) ; VI, éd. G. Vitelli (Firenze 1920) ; VIII, éd. G. Vitelli (Firenze 1927) ; XII, éd. M. Norsa (Firenze 1943).

P. Strasb. = *Griechische Papyrus der kaiserlichen Universitäts- und Landesbibliothek zu Strassburg*, I, éd. F. Preisigke (Leipzig 1912) ; *Papyrus grecs de la Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg 169-300*, éd. J. Schwartz (Strasbourg 1963).

P. Vindob. Sijpesteijn = *Einige Wiener Papyri* (*P. Vindob. Sijpesteijn*), éd. P. J. Sijpesteijn (Lugduni Batavorum 1963. *Papyrologica Lugduno-Batava* 11).

SB = *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten*, commencé par F. Preisigke, continué par F. Bilabel et E. Kiessling (1915-).

Stud. Pal. III et VIII = *Griechische Papyrusurkunden kleineren Formats*, éd. C. Wessely, *Studien zur Palaeographie und Papyruskunde*, III (Leipzig 1904) ; VIII (Leipzig 1908).

Stud. Pal. X = *Griechische Texte zur Topographie Ägyptens*, éd. C. Wessely, *Studien zur Palaeographie und Papyruskunde*, X (Leipzig 1910).

Stud. Pal. XX = *Catalogus Papyrorum Raineri, Series Graeca*, Pars I : *Textus Graeci papyrorum, qui in libro « Papyrus Erzherzog Rainer — Führer durch die Ausstellung Wien 1894 » descripti sunt*, éd. C. Wessely, *Studien zur Palaeographie und Papyruskunde*, XX (Lipsiae 1921).

VPB = *Veröffentlichungen aus den badischen Papyrus-Sammlungen*, IV : *Griechische Papyri*, éd. F. Bilabel (Heidelberg 1924) ; VI : *Griechische Papyri*, éd. G. A. Gerhard (Heidelberg 1938).

Wilck. *Chrest.* = L. Mitteis, U. Wilcken, *Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde*, I. Band : *Historischer Teil*, II. Hälfte : *Chrestomathie*, éd. U. Wilcken, (Leipzig-Berlin 1912).

2. Papyrus, Ostraca et inscriptions coptes

BKU = *Ägyptische Urkunden aus den königlichen Museen zu Berlin. Koptische Urkunden*, I-II, éd. A. Erman, W. E. Crum, B. A. Turajew (Berlin 1902, 1905) ; III, éd. H. Satzinger (Berlin 1967-1968).

CLT = *Ten Coptic Legal Texts*, éd. A. A. Schiller (New York 1932. The Metropolitan Museum of Art).

CPR IV = *Corpus Papyrorum Raineri* IV. *Die koptischen Rechtsurkunden der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek*, éd. W. C. Till (Wien 1958).

Crum *BM* = *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum*, éd. W. E. Crum (London 1905).

Crum *Copt. Mon.* = *Coptic Monuments*, éd. W. E. Crum, *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire* (Le Caire 1902).

Crum *Copt. Ostr.* = *Coptic Ostraca from the Collections of the Egypt Exploration Fund, the Cairo Museum and others*, éd. W. E. Crum (London 1902).

Crum *Ep.* = *The Monastery of Epiphanius at Thebes*, II : *Coptic Ostraca and Papyri*, éd. W. E. Crum (New York 1932).

Crum *Ryl.* = *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the Collection of the John Rylands Library*, éd. W. E. Crum (Manchester 1909).

Crum *ST* = *Short Texts from Coptic Ostraca and Papyri*, éd. W. E. Crum (Oxford 1921).
Crum *VC* = *Varia Coptica*, éd. W. E. Crum (Aberdeen 1939).
Hall = *Coptic and Greek Texts of the Christian Period from Ostraca, Stelae etc. in the British Museum*, éd. H. R. Hall (London 1905).
Koptskie Teksty Ermitaža = *Koptskie Teksty Gosudarstvennogo Ermitaža*, éd. P. V. Jernštedt (Moskva-Leningrad 1959).
Koptskie Teksty Muz. Puškina = *Koptskie Tesksty Gosudarstvennogo Muzeja Izobrazitel'nykh Iskusstv im. A. S. Puškina*, éd. P. V. Jernštedt (Moskva-Leningrad 1959).
KRU = *Koptische Rechtsurkunden des achten Jahrhunderts aus Djême*, éd. W. E. Crum, G. Steindorff (Leipzig 1912).
P. Balaizah = *Bala'izah. Coptic Texts from Deir el-Bala'izah in Upper Egypt*, I-II, éd. P. E. Kahle (Oxford 1954).
P. Lond. IV Copt. = *Greek Papyri in the British Museum*, IV : *The Aphrodito Papyri*, éd. H. I. Bell, *with an Appendix of Coptic Papyri*, éd. W. E. Crum (London 1910).
Till W. C., *Die koptischen Ostraka der Papyrussammlung der Österreichischen National-Bibliothek* (Wien 1960).
Wadi Sarga = *Wadi Sarga. Coptic and Greek Texts from the Excavations undertaken by the Byzantine Research Account*, éd. W. E. Crum, H. I. Bell (Hauniae 1922. Coptica 3).
Dans ce livre sont cités en outre les documents coptes publiés dans les articles suivants :
Barns J. W. B., *Two Coptic Letters*, *The Journal of Egyptian Archaeology* 45 (1959), p. 81-84.
Revillout E., *Textes coptes extraits de la correspondance de St. Pésunthios, évêque de Coptos et de plusieurs documents analogues (juridiques ou économiques)*, *Revue Egyptologique* 9 (1900), p. 133-177 ; 10 (1902), p. 34-47 ; 14 (1914), p. 22-32.
Schiller A. A., *The Budge Papyrus of the Columbia University*, *Journal of the American Research Center in Egypt* 7 (1967), p. 79 sqq.

3. Sources de droit canon

Acta conciliorum œcumenicorum, t. II : *Concilium universale Chalcedonense* vol. I, pars II, éd. E. Schwartz (Berlin 1933).
(*Canons des apôtres* :) *La version arabe de 127 canons des apôtres*, éd. J. et A. Périer, *Patrologia Orientalis*, VIII (1912), p. 552-710.

(*Christodoulos* :) O. H. E. Burmester, *The Canons of Christodulus, Patriarch of Alexandria (A.D. 1047-1077)*, *Le Muséon* 45 (1932), p. 71-84.

Concilia Galliae, I (314-506), éd. Ch. Munier (Turnhout 1963. *Corpus Christianorum, Series Latina*, 148).

Cyrille I, *Epistulae*, *Patrologia Graeca*, 77.

(*Cyrille II* :) O. H. E. Burmester, *The Canons of Cyril II, LXVII Patriarch of Alexandria*, *Le Muséon* 49 (1936), p. 245-288.

(*Cyrille III* :) O. H. E. Burmester, *The Canons of Cyril III ibn Laklak, 75th Patriarch of Alexandria (A.D. 1235-1250)*, *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 12 (1946-1947), p. 80-136 ; 14 (1950-1957), p. 13-150.

Discipline générale antique (IVe-IXe s.), t. I, 2 : *Les canons des synodes particuliers*, éd. P.-P. Joannou (Roma 1962. *Pontificia Commissione per la redazione del Codice di diritto canonico orientale. Fonti*, fascicolo IX).

(*Gabriel ibn Turaik* :) O. H. E. Burmester, *The Canons of Gabriel ibn Turaik, LXX Patriarch of Alexandria* (First Series), *Orientalia Christiana Periodica* 1 (1935), p. 5-45.

Galbiati G., *Norme giuridico-morali per Arabi cristiani*, [dans :] *Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni*, II (Milano 1957), p. 511-516.

Hippolyte de Rome, *La Tradition apostolique*. Texte latin, introduction, traduction et notes de Dom B. Botte (Paris 1946. *Sources Chrétiennes*).

(Id. :) W. Till, J. Leipoldt, *Der koptische Text der Kirchenordnung Hippolyts* (Berlin 1954. *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, V. Reihe, 50).

(Id. :) R. G. Coquin, *Les canons d'Hippolyte. Edition critique de la version arabe, introduction et traduction française*, *Patrologia Orientalis*, XXXI, 2 (Paris 1966).

Leipoldt J., *Saïdische Auszüge aus dem 8. Buche der Apostolischen Konstitution* (Leipzig 1904. *Texte und Untersuchungen, Neue Folge*, XI, 1 b).

(*Pseudo-Athanase* :) W. Riedel, W. E. Crum, *The Canons of Athanasius of Alexandria. The Arabic and Coptic Versions edited and translated with Introduction, Notes and Appendices* (London 1904).

(*Pseudo-Basile* :) 1) W. E. Crum, *The Coptic Version of the « Canons of St. Basil »*, *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 26 (1904), p. 57-62.

(Id. :) 2) W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien* (Leipzig 1900), p. 231-283.

(Rhalles et Potles, Syntagma :) *Γ. Α. Ῥαλλης, Μ. Ποτλης, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων* ... etc., II (Ἀθήνησιν 1852).

Riedel W., *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, Zusammengestellt und zum Teil übersetzt* (Leipzig 1900).

Les Statuta ecclesiae antiqua, éd. Ch. Munier (Paris 1960).

Théophile d'Alexandrie, Canones, Patrologia Graeca, 65, col. 29-68.

4. Sources de droit romain

CJ = *Corpus Iuris Civilis*, vol. II : *Codex Iustinianus*, recognovit et retractavit P. Krueger (Berolini 1954 [11]).

CTh = *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis*, edidit adsumpto apparatu P. Kruegeri Th. Mommsen, vol. I, pars posterior : textus cum apparatu (Berolini 1905).

5. Sources littéraires

(*Abu 'l-Barakat* :) L. Villecourt, *Les observances liturgiques et la discipline du jeûne dans l'Église copte*, [contient la traduction d'un morceau de l'encyclopédie d'Abu 'l-Barakat, *La lampe des ténèbres*], *Le Muséon* 36 (1923), p. 249-292 ; 37 (1924), p. 201-280 ; 38 (1925), p. 261-320.

Abu Salih, The Churches and Monasteries of Egypt and some neighbouring Countries, edited and translated by B. Evetts (Oxford 1895).

(*Actes des martyrs* :) 1) H. Hyvernat, *Les actes des martyrs de l'Égypte, tirés des manuscrits coptes de la Bibliothèque Vaticane* (Paris 1886-1887).

— 2) *Acta martyrum*, interpretati sunt I. Balestri et H. Hyvernat (Parisiis-Lipsiae 1908. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Coptici*, Series tertia, t. I, versio).

— 3) *Acta martyrum*, II, *additis indicibus totius operis*, interpretatus est H. Hyvernat (Lovanii 1950. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Coptici*, Series tertia, t. II, versio).

Amélineau E., *Histoire du patriarche copte Isaac. Étude critique, texte et traduction*, *Bulletin de Correspondance africaine* 2 (Paris 1890).

Apophthegmata Patrum, Patrologia Graeca, 65.

DRESCHER J., *Apa Claudius and the Thieves, Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 8 (1942), p. 63-86.

ID., *Apa Mena. A Selection of Coptic Texts relating to St. Menas, edited with Translation and Commentary* (Le Caire 1946. *Publications de la Société d'Archéologie Copte. Textes et Documents*).

ELANSKAJA A. I., *Neizdannaja koptskaja rukopis' iz sobranija Gosudarstvennoj Publičnoj Biblioteki im. E. Saltykova-Ščedrina* [*Un manuscrit copte inédit de la Bibliothèque Publique Saltykov-Ščedrin*], *Palestinskij Sbornik* 9 [72] (1962), p. 43-66.

Eutychios, Contextio gemmarum, sive Eutychii patriarchae Alexandrini Annales, Patrologia Graeca, 111 (1863), col. 889-1236.

(*Gnomes du saint concile* :) J. LAMMEYER, *Die sogenannten Gnomen des Conzils von Nicaea. Ein homiletischer Traktat des IV. Jahrhunderts, unter Zugrundelegung erstmaliger Edition des koptisch-sahidischen Handschriftenfragments der Bibliothèque Nationale zu Paris Copte-sahidique 129 14 (75-82) ins Deutsche übersetzt und untersucht* (Beyrouth 1912).

(*Histoire des Patriarches Coptes* :) 1) *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, éd. B. Evetts, *Patrologia Orientalis*, I (1907), p. 99-214, 381-519.

— 2) *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria* (*Agathon to Michael I : 661-766*), éd. B. Evetts, *Patrologia Orientalis*, V (1910), p. 1-215.

— 3) *History of the Patriarchs of the Egyptian Church, known as the History of the Holy Church by Sawīrus ibn al-Mukaffa Bishop of al-Ašmūnīn*, vol. II, part I (*Khaēl II-Shenouti I : 849-880*), translated and annotated by Yassā ʿAbd al-Masīḥ and O. H. E. Burmester (Le Caire 1943).

— 4) *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, etc., vol. II, part II (*Khaēl III-Šenouti II : 880-1066*), éd. ʿAziz Sūryal Atiya, Yassā ʿAbd al-Masīḥ, O. H. E. Burmester (Le Caire 1948).

— 5) *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, etc., vol. II, part III (*Christodoulus-Michael : A.D. 1046-1102*), éd. ʿAziz Sūryal Atiya, Yassa ʿAbd al-Masīḥ, O. H. E. Burmester (Le Caire 1959).

— 6) *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, etc., vol. III, part I (*Macarius II-John V : A.D. 1102-1167*), éd. Antoine Khater, O. H. E. Burmester (Le Caire 1968).

Jean Cassien, *Conférences. Introduction, texte latin, traduction et notes* par Dom E. Pichery, II-III (Paris 1958. *Sources Chrétiennes*, 54).

Jean de Nikiou, *The Chronicle, translated from Zotenberg's Ethiopic Text* by R. H. Charles (London-Oxford 1916).

Jean Moschos, *Pratum spirituale*, *Patrologia Graeca*, 87, 3 (1865), col. 2852-3112.

Jean Rufus, évêque de Maïouma, *Plérophories. Témoignage et révélations contre le concile de Chalcédoine. Version syriaque et traduction française* éditées par F. Nau, *Patrologia Orientalis*, VIII (1912), p. 1-208.

Lantschoot A. van, *Les « Questions de Théodore ». Texte sahidique, recensions arabe et éthiopienne* (Città del Vaticano 1957. *Studi e Testi* 192).

Leontios von Neapolis, *Leben des heiligen Johannes des Barmherzigen, Erzbischofs von Alexandrien*, éd. H. Gelzer (Freiburg 1893).

Maqrīzī (*Al Maqrīzī*), *Geschichte der Kopten, übersetzt von F. Wüstenfeld. Arabischer und deutscher Text*, *Abhandlungen der Gesellschaft d. Wiss. zu Göttingen* 3 (1845/1847), p. 1-142.

Périer A., *Lettre de Pisuntios, évêque de Qeft, à ses fidèles*, *Revue de l'Orient Chrétien* 9 [19] (1914), p. 79-92, 302-323, 445-446.

Rossi F., *I papiri copti del Museo Egizio di Torino, trascritti e tradotti*, I (Torino 1887).

Socrates, *Historia ecclesiastica*, *Patrologia Graeca*, 67 (1864), col. 30-842.

Sophronios (Sophronius Monachus Sophista), *Narratio miraculorum SS. Cyri et Joannis sapientium anargyrorum*, *Patrologia Graeca*, 87, 3 (1865), col. 3424-3676.

Storia della chiesa di Alessandria. Testo copto, traduzione latina e commento di T. Orlandi, vol. I : *Da Pietro ad Atanasio* (Milano, 1968).

(*Synaxaire* :) 1) *Synaxarium, das ist Heiligen-Kalender der Coptischen Christen, aus dem Arabischen übersetzt* von F. Wüstenfeld (Gotha 1879).

— 2) *Le synaxaire arabe jacobite* (*rédaction copte*). *Texte arabe publié, traduit et annoté par* R. Basset, *Patrologia Orientalis*, I (1904), p. 215-379 ; III (1907), p. 243-545 ; XI (1916), p. 505-839 ; XVI (1922), p. 185-424 ; XVII (1924), p. 525-782.

— 3) *Synaxarium Alexandrinum, interpretatus est* I. Forget, I (Romae 1922. *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Arabici*, Series Tertia, t. XVIII, versio).

— 4) A. Khater, *Nouveaux fragments du synaxaire arabe*, *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 17 (1963-1964), p. 75-100 ; 18 (1965-1966), p. 109-138.

Till W. C., *Koptische Heiligen- und Märtyrerlegenden* I-II (Roma 1935, 1936. *Orientalia Christiana Analecta* 102 et 108).

Togo Mina, *La martyre d'Apa Epima* (Le Caire 1937. *Service des Antiquités de l'Égypte*).

(*Vie de Pacôme* :) F. Halkin, *Sancti Pachomii vitae Graecae* (Bruxelles 1932. *Subsidia Hagiographica* 19).

(*Vie de Pisenthios* :) 1) E. Amélineau, *Un évêque de Keft au VIIe siècle*, *Mémoires présentés et lus à l'Institut Égyptien* 2 (1889), p. 261-424.

— 2) E. A. T. W. Budge, *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt, edited, with English Translation* (London 1913).

— 3) De Lacy O'Leary, *The Arabic Life of S. Pisentius*, *Patrologia Orientalis*, XXII (1930), p. 317-488.

II

Principaux travaux

Antonini L., *Le chiese cristiane nell'Egitto dal IV al IX secolo secondo i documenti dei papiri greci*, *Aegyptus* 20 (1940), p. 129-208.

Badawy A., *Les premières églises d'Égypte jusqu'au siècle de saint Cyrille*, (dans :) *Kyrilliana. Études variées à l'occasion du XVe centenaire de saint Cyrille* (Le Caire 1947), p. 319-380.

Basten M., *Athanasius. Wirtschaftsgeschichtliches aus seinen Schriften* (dissert. Giessen 1928).

Bell H. I., *Jews and Christians in Egypt. The Jewish Troubles in Alexandria and the Athanasian Controversy illustrated by Texts from Greek Papyri in the British Museum, with three Coptic Texts edited by W. E. Crum* (London 1924).

Biondi B., *Il diritto romano cristiano*, 3 vol. (Milano 1952-1954).

Botte B., *L'origine des Canons d'Hippolyte*, [dans :] *Mélanges en l'honneur de Mgr. Michel Andrieu* (Strasbourg 1956), p. 53-63.

Id., *La Tradition apostolique de saint Hippolyte. Essai de reconstruction* (Münster 1963. *Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen* 39).

Bove L., *Immunità fondiaria di chiese e chierici nel basso impero*, [dans :] *Synteleia V. Arangio-Ruiz*, II (Napoli 1964), p. 886-902.

Bruck E. F., *Totenteil und Seelgerät im griechischen Recht. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zum Verhältnis von Recht und Religion, mit Beiträgen zur Geschichte des Eigentums und des Erbrechts* (München 1926. *Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte*).

Id., *Kirchenväter und soziales Erbrecht. Wanderungen religiöser Ideen durch die Rechte der östlichen und westlichen Welt* (Berlin-Göttingen-Heidelberg 1956).

Burmester O. H. E., *The Egyptian or Coptic Church. A Detailed Description of her Liturgical Services and Rites and Ceremonies observed in the Administration of her Sacraments* (Le Caire 1967. *Publications de la Société d'Archéologie Copte. Textes et Documents.*).

Butler A. J., *The Ancient Coptic Churches of Egypt*, 2 vol. (Oxford 1884).

Cauwenbergh P. van, *Coutumes ecclésiastiques en Égypte aux VIIe-VIIIe siècles d'après les ostraca coptes*, [dans :] *Mélanges d'histoire offerts à Charles Moeller*, I (Louvain-Paris 1914), p. 234-243.

Chaîne M., *Chronologie des temps chrétiens de l'Égypte et de l'Éthiopie* (Paris 1925).

Chauleur S., *Histoire des Coptes d'Égypte* (Paris 1960).

Constantelos D. J., *Byzantine Philanthropy and Social Welfare* (New Brunswick 1968), p. 149-276.

Cramer M., Bacht H., *Der antichalkedonische Aspekt im historisch-biographischen Schrifttum der koptischen Monophysiten (6.-7. Jh.)*, [dans :] Grillmeister A., Bacht H., *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, II (Würzburg 1953), p. 337 sqq.

Crum W. E., *A Use of the Term « Catholic Church »*, *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 27 (1905), p. 171-172.

Id., *A Greek Diptych of the Seventh Century*, *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 30 (1908), p. 255-265.

Ferrari Dalle Spade G., *Immunità ecclesiastiche nel diritto romano imperiale*, *Atti dell'Istituto Veneto* 99 (1939), p. 107-248, réimprimé dans son livre *Scritti giuridici*, III (Milano 1956), p. 125-242.

Festugière A. J., *Lieux communs littéraires et thèmes de folklore dans l'hagiographie primitive*, *Wiener Studien* 73 (1960), p. 123-152.

Fikhman I. F., *Egipet na rubeže dvukh epokh. Remeslenniki i remeslennyj trud v IV-seredine VII v.* [*L'Égypte au tournant de deux époques. Les artisans et le travail artisanal du IVe au milieu du VIIe siècle*] (Moskva 1965).

Frutaz A. P., *Una diaconia diocesana in Egitto*, [dans :] *Miscellanea liturgica in honorem L. Cuniberti Mohlberg* (Roma 1949. *Bibliotheca « Ephemerides Liturgicae »*), p. 71-74.

Fourneret P., *Les biens d'Église après les édits de pacification. Ressources dont l'Église disposa pour reconstituer son patrimoine* (thèse, Paris 1902).

Garitte G., *Constantin, évêque d'Assiout*, [dans :] *Coptic Studies in honor of W. E. Crum* (Boston 1950), p. 286 sqq.

Gaudemet J., *La formation du droit séculier et du droit de l'Église aux 4e et 5e siècles* (Paris 1957).

Id., *L'Église dans l'empire romain* (Paris 1958. *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident*, III).

Graf G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, I : *Übersetzungen* ; II : *Die Schriftsteller bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts* (Città del Vaticano 1944-1947. *Studi e Testi*, 118, 133).

Hagemann H. R., *Die rechtliche Stellung der christlichen Wohltätigkeitsanstalten in der östlichen Reichshälfte*, *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, IIIe série, 3 (1956), p. 265-283.

Hardy E. R., *The Large Estates of Byzantine Egypt* (New York 1931).

Id., *A Fragment of the Works of the Abbot Isaias* (P. Col. Inv. 553), *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* 7 (1939-1944), p. 127-140.

Id., *Christian Egypt : Church and People. Christianity and Nationalism in the Patriarchate of Alexandria* (New York 1952).

Herman E., *Zum kirchlichen Benefizialwesen im byzantinischen Reich* [dans :] *Atti del V Congresso Internazionale degli Studi Bizantini*, I (Roma 1931. *Studi Bizantini e Neoellenici* 5, 1), p. 657-671.

Id., *Die kirchlichen Einkünfte des byzantinischen Niederklerus*, *Orientalia Christiana Periodica* 8 (1942), p. 378-442.

Herzog R., *Der Kampf um den Kult von Menuthis*, [dans :] *Pisciculi Franz Joseph Dölger dargeboten* (Münster 1939), p. 117-124.

Johnson A. C., West L. C., *Byzantine Egypt : Economic Studies* (Princeton 1949).

Jones A. H. M., *Church Finance in the Fifth and Sixth Centuries*, *The Journal of Theological Studies*, N. S. 11 (1960), p. 84-94.

Id., *The Later Roman Empire A.D. 284-602*, 3 vol. (Oxford 1964).

Kaufmann C. M., *Die Ausgrabung des Menas-Heiligtümer in der Mareotiswüste. Bericht über die von C. M. Kaufmann und J. C. E. Falls veranstaltete Ausgrabung des Nationalheiligtums der altchristlichen Ägypter*, 3 vol. (Kairo 1906-1908).

Kopp C., *Glaube und Sakramente der koptischen Kirche* (Roma 1932. *Orientalia Christiana*, vol. XXV, 1, Nr. 75).

Krause M., *Apa Abraham von Hermonthis. Ein oberägyptischer Bischof um 600*, 2 vol. dactylographiés (dissert. Humboldt-Universität, Berlin 1956).

LEFORT L.-Th., *La littérature égyptienne aux derniers siècles avant l'invasion arabe*, *Chron. d'Ég.* 6 (1931), p. 315-323.

LEIPOLDT J., *Schenute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums* (Leipzig 1903. *Texte und Untersuchungen* XXV, 1 [Neue Folge X, 1]).

LEVČENKO M. V., *Cerkovnye imuščestva v V-VII vv. v vostočnorimskoj imperii* [*Les biens ecclésiastiques aux Ve-VIIe siècles dans l'empire romain oriental*], *Vizantijskij Vremennik* 2 [XXVII] (1949), p. 11-59.

MARROU H. I., *L'origine orientale des diaconies romaines*, *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 57 (1940), p. 95-142.

MASPERO J., *Théodore de Philae*, *Revue de l'histoire des religions* 59 (1909), p. 299-317.

ID., *Histoire des Patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la réconciliation des églises jacobites* (*518-616*) (Paris 1912).

MEINARDUS O., *The Attitudes of the Orthodox Copts towards the Islamic State from the VIIth to the XIIth Century*, *Ostkirchliche Studien* 13 (1964), p. 153-170.

ID., *Christian Egypt, Ancient and Modern*, (Le Caire 1965. *Cahiers d'Histoire Égyptienne*).

MODENA L. G., *Il cristianesimo ad Ossirinco secondo i papiri*, *Bulletin de la Société d'Archéologie d'Alexandrie* 31 (1937), p. 254-269.

ID., *Il cristianesimo ad Ossirinco. Papiri letterari e cultura religiosa*, *Bulletin de la Société d'Archéologie d'Alexandrie* 33 (1939) p. 293-310.

MONKS G. R., *The Church of Alexandria and the City's Economic Life in the Sixth Century*, *Speculum* 28 (1953), p. 349-362.

MÜLLER C. D. G., *Benjamin I, 38. Patriarch von Alexandrien*, *Le Muséon* 69 (1956), p. 313-340.

ID., *Neues über Benjamin I, 38. und Agathon, 39., Patriarchen von Alexandrien*, *Le Muséon* 72 (1959), p. 323-347.

ID., *Die koptische Kirche zwischen Chalkedon und dem Arabereinmarsch*, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 75 (1964), p. 271-308.

ID., *Was können wir aus der koptischen Literatur über Theologie und Frömmigkeit der ägyptischen Kirche lernen?*, *Oriens Christianus* 48 (1964), p. 191-215.

MUNIER H., *Le christianisme à Philae*, *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 4 (1938), p. 37-49.

MUNIER M., *Recueil des listes épiscopales de l'Église copte* (Le Caire 1943).

MUYSER J., *Contributions à l'étude des listes épiscopales de l'Église copte*, *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 10 (1944), p. 115-176.

NAUTIN P., *La conversion du temple de Philae en église chrétienne*, *Cahiers Archéologiques* 17 (1967), p. 1-43.

O'Leary De Lacy, *The Saints of Egypt* (New York 1937).

Pfeilschifter G., *Oxyrynchos, seine Kirchen und Klöster*, [dans :] *Festgabe Alois Knöpfler gewidmet* (Freiburg 1917), p. 248-264.

Rémondon R., *L'Égypte et la suprême résistance au christianisme*, *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 51 (1952), p. 63-78.

Id., *L'Égypte au 5e siècle de notre ère. Les sources papyrologiques et leurs problèmes*, [dans :] *Atti dell'XI Congresso Internazionale di Papirologia* (Milano 1966), p. 135-148.

Renaudot E., *Historia patriarcharum Alexandrinorum jacobitarum ab S. Marco usque ad finem saeculi XIII cum catalogo sequentium patriarcharum* (Parisiis 1713).

Schermann Th., *Ägyptische Abendsmahlliturgien des ersten Jahrtausends* (Paderborn 1912. *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums* V, 1-2 Heft).

Steinwenter A., *Kinderschenkungen an koptische Klöster*, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 42, Kanon. Abteilung 11 (1921), p. 175-207.

Id., *Die Rechtsstellung der Kirchen und Klöster nach den Papyri*, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 50, Kanon. Abteilung 19 (1930), p. 1-50.

Id., *Die Ordinationsbitten koptischer Kleriker*, *Aegyptus* 11 (1930-1931), p. 29-34.

Id., *Das Recht der koptischen Urkunden*, [dans :] *Handbuch der Altertumswissenschaft* (fondé par I. von Müller), 4. Teil, 2. Band (München 1955).

Id., *Die Stellung der Bischöfe in der byzantinischen Verwaltung Aegyptens*, [dans :] *Studi in onore di P. de Francisci*, I (Milano 1956), p. 75-99.

Id., *Aus dem kirchlichen Vermögensrechte der Papyri*, *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 75, Kanon. Abteilung 44 (1958), p. 1-34.

Strothmann R., *Die koptische Kirche in der Neuzeit* (Tübingen 1932. *Beiträge zur historischen Theologie* 8).

Till W. C., *Erbrechtliche Untersuchungen auf Grund der koptischen Urkunden. Sitzungsberichte d. Österreichischen Akad. d. Wiss., Philos.-hist. Klasse*, Band 229, Abhandlung 2 (Wien 1954).

Id., *Datierung und Prosopographie der koptischen Urkunden aus Theben*, *Sitzungsberichte d. Österr. Akad. d. Wiss., Philos.-hist. Klasse*, Band 240, Abhandlung 1 (Wien 1962).

Id., *Die koptischen Rechtsurkunden aus Theben*, *Sitzungsberichte d. Österr. Akad. d. Wiss., Philos.-hist. Klasse*, Band 244, Abhandlung 3 (Wien 1964).

VANSLEB J. M., *Histoire de l'église d'Alexandrie fondée par S. Marc, que nous appelons celle des Jacobites-Coptes d'Égypte* (Paris 1677).

WHITE H. G. E., *The Monasteries of the Wadi Natrun*, Part II : *The History of the Monasteries of Nitra and of Scetis* (edited by W. Hauser) (New York 1932. *The Metropolitan Museum of Art Egyptian Expedition*).

WINKELMANN F., *Paphnutios, der Bekenner und Bischof*, [dans :] *Probleme der koptischen Literatur* (Halle 1968), p. 145-153.

WINLOCK H. E., CRUM W. E., *The Monastery of Epiphanius at Thebes*, I (New York 1926).

WIPSZYCKA E., *L'Église dans la chora égyptienne et les artisans*, *Aegyptus* 48 (1968), p. 130-138.

ID., *Les factions du cirque et les biens ecclésiastiques dans un papyrus égyptien*, *Byzantion* 39 (1969), p. 180-198

ID., *Deux papyrus relatifs à l'administration ecclésiastique*, *Chron. d'Ég.* 45 (1970), p. 140-146.

ID., *Les confréries dans la vie religieuse de l'Égypte chrétienne*, [dans :] *Proceedings of the Twelfth International Congress of Papyrology* (Toronto 1970. *American Studies in Papyrology*, 7), p. 511-525.

LISTE DES TEXTES DISCUTÉS

P. Giss. 54 (= Wilck. *Chrest.* 420) : p. 38.
P. Oxy. XVI 1848 : p. 84.
P. Oxy. XVI 1894 : p. 144-145.
P. Oxy. XVIII 2197 : p. 85 n. 3.
PSI VIII 791 : p. 123-125.
SB 1449 : p. 109.
Stud. Pal. VIII 898-945 et 1074-1076 : p. 39-40 et p. 146 n. 2.
Stud. Pal. VIII 1069 : p. 42 n. 3.
Stud. Pal. X 35 : p. 79.
VPB IV 94 : p. 125-130.
Wadi Sarga 375 : p. 141.

INDEX

FONDATION ÉGYPTOLOGIQUE REINE ÉLISABETH

PAPYROLOGICA BRUXELLENSIA

Volume 1 : Tony REEKMANS (Louvain), *A Sixth Century Account of Hay* (*P. Iand. inv. 653*). 1962. 1 vol. in-8°, 86 pp., 4 pll., figg. 140 Fr. B.

Volume 2 : Paul BURETH (Strasbourg), *Les Titulatures impériales dans les papyrus, les ostraca et les inscriptions d'Égypte.* 1964. 1 vol. in-8°, 131 pp. . . . . 220 Fr. B.

Volume 3 : Tony REEKMANS (Louvain), *La Sitométrie dans les Archives de Zénon.* 1966. 1 vol. in-8°, 108 pp. . . 200 Fr. B.

Volume 4 : Revel A. COLES (Oxford), *Reports of Proceedings in Papyri.* 1966. 1 vol. in-8°, 67 pp. . . . . . . 130 Fr. B.

Volume 5 : Pierre VIDAL-NAQUET (Paris), *Le Bordereau d'ensemencement dans l'Égypte ptolémaïque.* 1967. 1 vol. in-8°, 48 pp. 120 Fr. B.

Volume 6 : Paul MERTENS (Liège), *Recherches de papyrologie littéraire. I. Concordances.* 1968. 1 vol. in-8°, XVI-65 pp. . . 130 Fr. B.

Volume 7 : Jacques SCHWARTZ (Strasbourg), *Papyri variae Alexandrinae et Gissenses.* 1969. 1 vol. in-8°, 100 pp. . . . 230 Fr. B.

Volume 8 : Günter POETHKE (Berlin). *Epimerismos. Betrachtungen zur Zwangspacht in Ägypten während der Prinzipatszeit.* 1969. 1 vol. in-8°, 112 pp. . . . . 220 Fr. B.

Volume 9 : Nicolas HOHLWEIN (Liège). *Le stratège du nome.* 1969. 1 vol. in-8°, 164 pp. . . . . 190 Fr. B.

Volume 10 : Ewa WIPSZYCKA (Varsovie), *Les ressources et les activités économiques des églises en Égypte du IVe au VIIIe siècle.* 1972. 1 vol. in-8°, 195 pp. . . . . 470 Fr. B.

Volume 11 : Guido BASTIANINI (Florence), *Gli strateghi dell' Arsinoites in epoca romana.* 1972. 1 vol. in-8°, 67 pp. . . . 220 Fr. B.